

VU Research Portal

Is God veranderd?

Drost, A.H.

2007

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Drost, A. H. (2007). *Is God veranderd? Een onderzoek naar de relatie God-Israel in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof.* [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Is God veranderd?

Een onderzoek naar de relatie God-Israël
in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof

The International Reformed Institute
IRTI Research Publications 5

Ontwerp omslag: Sebastiaan Drost
naar aanleiding van Jeremia 33:25-26

Van dit proefschrift is ook een handelseditie verschenen
bij uitgeverij Boekencentrum te Zoetermeer onder ISBN 978 239 2218 6

www.uitgeverijboekencentrum.nl

VRIJE UNIVERSITEIT

Is God veranderd?
Een onderzoek naar de relatie God-Israël
in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. L.M. Bouter,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Godgeleerdheid
op dinsdag 26 juni 2007 om 15.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Andries Hielke Drost

geboren te Zwolle

promotor: prof.dr. A. van de Beek

Voor Simon Drost,
nooit uitgedacht over Israël.

Inhoudsopgave

Woord vooraf	11
Hoofdstuk 1 Inleiding	13
1.1 Achtergrond en actualiteit van het onderzoek	13
1.2 Omschrijving, afbakening en methodische verantwoording van het onderzoek	17
Hoofdstuk 2 De relatie God-Israël in de theologie van K.H. Miskotte (1894-1976)	24
2.1 Inleiding	24
2.2 <i>Het wezen der joodsche religie</i>	26
2.2.1 Beschrijving	26
2.2.2 Reflectie op <i>Het wezen der joodsche religie</i>	34
2.3 ‘Het jodendom als vraag aan de kerk’	37
2.3.1 Beschrijving	37
2.3.2 Reflectie op ‘Het jodendom als vraag aan de kerk’	41
2.4 <i>Edda en Thora</i>	45
2.4.1 Beschrijving	45
2.4.2 Reflectie op <i>Edda en Thora</i>	55
2.5 Publicaties uit de periode 1940–1956	62
2.5.1 Publicaties in de oorlogsjaren 1940-1945	62
2.5.2 Bevrijdingspreek en artikelen in <i>In de waagschaal</i> , jaargang 1945	72
2.5.3 Publicaties op terrein van homiletiek (1948)	74
2.5.4 <i>De kern van de zaak</i>	76
2.5.5 ‘Leestafel: Frits Kuiper: Israël en de Gojiem’	81
2.6 <i>Als de goden zwijgen</i> (1956)	82
2.6.1 De status van het Oude Testament	82
2.6.2 Het Oude Testament als ‘Gottes-Zeugnis’	84
2.6.3 Miskotte over Israël in het Oude Testament	86
2.6.4 <i>Wenn die Götter schweigen</i>	90
2.6.5 Reflectie	93
2.7 Publicaties na 1956 (<i>Als de goden zwijgen</i>)	97
2.7.1 ‘Het volk Gods in het wereldgebeuren’	98
2.7.2 ‘Het beeld Gods’	99
2.7.3 Miskotte over <i>The face of God after Auschwitz</i>	100

2.7.4	‘Jeruzalem’	102
2.7.5	‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’	105
2.7.6	‘Das grosze Schisma’	108
2.7.7	Conclusie bij publicaties na 1956	109
2.8	Samenvatting en voorlopige conclusie	110
Hoofdstuk 3	De relatie God-Israël in de theologie van A.A. van Ruler (1908-1970)	113
3.1	Inleiding	113
3.2	Hoofdpijnen in de theologie van Van Ruler	115
3.3	Van Ruler en het Oude Testament	120
3.3.1	Inleiding	120
3.3.2	De betekenis van het Oude Testament voor Van Ruler	121
3.3.3	Van Ruler en de trouw van God aan zijn beloften aan Israël	129
3.3.4	Enkele vragen die opgeroepen worden door het materiaal	133
3.4	De <i>vervulling van de wet</i> (1947)	135
3.4.1	Achtergrond	135
3.4.2	Beschrijving van <i>De vervulling van de wet</i> naar inhoud	135
3.4.3	Nadere beschouwing op het punt van de relatie God-Israël	159
3.5	De relatie God-Israël in Van Rulers theologie van het apostolaat	168
3.5.1	Inleidende opmerking	168
3.5.2	Niet over apostolaat spreken zonder Israël	169
3.5.3	Apostolaat gaat uit van Gods bijzondere openbaring in Israël en in Christus	172
3.5.4	De kerk en de apostolaire functie van Israël	172
3.5.5	Het apostolaat van de kerk naar het voorbeeld van Israël	175
3.5.6	Voor Israël een aparte plaats in het apostolaat van de kerk	180
3.5.7	Het gesprek met Israël	182
3.5.8	Conclusies en vragen	186
3.6	Preken en monografieën	191
3.6.1	Preken van Van Ruler	191
3.6.1.1	‘Het heil uit de joden’	193
3.6.1.2	De ‘messiasverwerping’	194
3.6.1.3	‘Het ware Israël’	198
3.6.1.4	Het eigentijdse jodendom	200
3.6.1.5	De staat Israël	202
3.6.1.6	Conclusies en vragen bij de behandelde preken van Van Ruler	204
3.6.2	Israël in het oecumenische gesprek	206
3.6.2.1	<i>Reformatrische opmerkingen in de ontmoeting met Rome</i>	206
3.6.2.2	Conclusies en vragen bij <i>Reformatrische opmerkingen in de ontmoeting met Rome</i>	209

3.6.3	De bundel <i>Ik geloof</i>	210
3.6.3.1	De bundel <i>Ik geloof</i>	210
3.6.3.2	Conclusies en vragen bij <i>Ik geloof</i>	214
3.6.4	Conclusies bij het ‘overige materiaal’ op het punt van de relatie God-Israël	216
3.7	Samenvatting en voorlopige conclusie	216
Hoofdstuk 4	De relatie God-Israël in de theologie van H. Berkhof (1914-1995)	219
4.1	Inleiding	219
4.2	Berkhof (1914-1995) en Israël	220
4.3	Israël in de context van het christelijk geloof	222
4.3.1	Inleiding	222
4.3.2	Israël in <i>Christelijk Geloof</i>	223
4.3.3	Vergelijking met ‘De Messias Jezus, Israël en de Kerk’	226
4.3.4	Vergelijking met <i>Christus de zin der geschiedenis</i>	247
4.3.5	Vergelijking met artikelen op het terrein van de oecumene	256
4.3.6	Vergelijking <i>Christelijk Geloof</i> (5 ^e druk) met eerdere uitgaven	270
4.3.7	Nadere analyse en beoordeling, in het bijzonder van <i>Christelijk Geloof</i>	276
4.3.8	Nadere overweging bij literatuur bezien in samenhang met <i>Christelijk Geloof</i>	291
4.4	Deelaspecten in samenhang met Berkhofs visie op de relatie God-Israël	299
4.4.1	Inleiding	299
4.4.2	Traditie en openbaring: hermeneutische en bijbels-theologische noties	299
4.4.3	Focus op christologie	309
4.4.4	Israël en de Geest bij Berkhof	313
4.4.5	Israël in eschatologisch perspectief bij Berkhof	316
4.4.6	Israël in samenhang met kerk en mensheid	320
4.4.7	Kritische reflectie bij de deelaspecten die nader belicht werden	320
4.5	Samenvatting en voorlopige conclusie	327
Hoofdstuk 5	De relatie God-Israël in de theologie van Miskotte, Van Ruler en Berkhof	331
5.1	Inleiding	331
5.2	Slotanalyse bij K.H. Miskotte	332
5.2.1	Het functioneren van de relatie God-Israël bij Miskotte	332
5.2.2	Het gewicht van de relatie God-Israël bij Miskotte	335
5.2.3	Verklaring voor de geconstateerde wijze van functioneren	336
5.2.4	Vragen bij de benadering van Miskotte	338

5.3	Slotanalyse bij A.A. Van Ruler	340
5.3.1	Het functioneren van de relatie God-Israël bij Van Ruler	340
5.3.2	Het gewicht van de relatie God-Israël bij Van Ruler	343
5.3.3	Verklaring voor de geconstateerde wijze van functioneren	345
5.3.4	Vragen bij de benadering van Van Ruler	347
5.4	Slotanalyse bij H. Berkhof	350
5.4.1	Het functioneren van de relatie God-Israël bij Berkhof	350
5.4.2	Het gewicht van de relatie God-Israël voor Berkhof	353
5.4.3	Verklaring voor de geconstateerde wijze van functioneren	355
5.4.4	Vragen bij de benadering van Berkhof	356
5.5	Vergelijking van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof	359
5.5.1	Inleiding	359
5.5.2	Overeenkomsten	360
5.5.3	Verschillen	363
5.5.4	Vragen	365
Hoofdstuk 6	Verder met Israël	370
6.1	De dynamiek in God	370
6.2	Lijnen naar Israël en de kerk	374
6.3	Nieuwe verbond, wanneer?	378
	Bibliografie	381
	Summary	386
	Tekstregister	403
	Curriculum Vitae	408

Woord Vooraf

In de jaren twintig van de vorige eeuw hadden mijn grootouders bij hun werk in de handel goede contacten met Joden; het Joodse volk was voor hen ‘Gods oogappel’. Het was in dezelfde tijd waarin Miskotte zijn dissertatie *Het wezen der joodsche religie* voorbereidde en schreef, met een diep respect voor het joodse geloof. Tien-tallen jaren later ontstond het idee voor dit boek: een grondige studie naar de plaats van Israël in de christelijke theologie vanuit de invalshoek van de relatie van God met Israël. Eigen achtergrond en wetenschappelijke interesse grijpen ook bij dit onderzoek in elkaar, zoals bij menig wetenschapper het geval zal zijn. Er is iets wat een mens al jaren intrigeert en waarop geen pasklaar antwoord is. Een deel van de zoektocht naar antwoorden wordt in dit boek beschreven. Met dank aan ieder die mij onderweg naar dit punt heeft geïnspireerd en gestimuleerd.

Bijzondere vermelding verdient de Haak Bastiaanse-Kuneman Stichting vanwege de subsidie die voor het onderzoek ontvangen werd. Dankzij een subsidie kon de voortgang van het onderzoek enigszins worden bespoedigd. Ook de mogelijkheid om gebruik te kunnen maken van het archief van A.A. Van Ruler in de universiteitsbibliotheek te Utrecht en van het archief van K.H. Miskotte in de universiteitsbibliotheek te Leiden is op prijs gesteld.

AHD.

1. Inleiding

1.1 ACHTERGROND EN ACTUALITEIT VAN HET ONDERZOEK

Dit onderzoek naar de relatie God-Israël in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. Van Ruler en H. Berkhof is een vervolg op de theologische reflectie op Israël in de 20^e eeuw. Voor wat betreft de Nederlandse situatie was die reflectie al voor de Tweede Wereldoorlog gaande, getuige bijvoorbeeld de dissertatie van Miskotte in 1932 over het jodendom.¹ Na de Holocaust en de stichting van de staat Israël had de christelijke theologie zich op een nieuwe manier te verstaan met de vragen rond de relatie tussen kerk en Israël. De stichting van de staat Israël was een joods antwoord op Auschwitz. Maar de staat Israël heeft van meet af aan een bekritiseerd en bevochten bestaan gekend. In de christelijke theologie leidde deze nieuwe situatie tot nieuwe bezinning op de plaats van Israël in de christelijke geloofsleer. In de afgelopen decennia is op dat terrein een brede stroom aan publicaties verschenen. Theologen en theologisch geïnteresseerden gaven hun visie op Israël in boeken en artikelen voor een breed publiek of voor een kleine kring van gelijkgestemden.

Binnen verschillende kerkverbanden leidde de bezinning op de vragen rond de verhouding tussen kerk en Israël tot een meer open verstandhouding met het jodendom en een dieper besef van verbondenheid met het Joodse volk. Hierbij zij bijvoorbeeld gewezen op de ontwikkeling in de Rooms Katholieke Kerk, zoals die met de verklaring van het Tweede Vaticaanse Concilie over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten (*Nostra aetate*; 1965) gemarkeerd werd en onder het pontificaat van Johannes Paulus II verder gestalte kreeg, mede door diens persoonlijke inzet daarvoor.² Ook in het internationale verband van de Wereldraad van Kerken werd aandacht gegeven aan de vragen rond Israël, zij het dat hierin een verschil te zien is tussen de West-Europese en Amerikaanse kerken enerzijds en de Oosters Orthodoxe en de kerken uit de Derde Wereld anderzijds.

Nederland heeft in dit opzicht een geheel eigen geschiedenis, zeker voor wat betreft de kerken van reformatische oorsprong. Onder invloed van de aandacht die Calvijn had voor de eigen betekenis van het Oude Testament in relatie tot het Nieuwe Testament, was er in Nederland aandacht voor de relatie van God met Israël en de eigen relatie vanuit de kerk met het Joodse volk.³ Binnen de stroming van de Nadere Reformatie (17^e eeuw) was specifiek aandacht voor Israël en het jodendom, zij het met nadruk op de verschillen tussen kerk en jodendom, maar met het positief bedoelde oogmerk dat de Joden zich zouden bekeren om deel te krijgen aan het heil in Christus (zo bij Joh. Hoornbeek⁴); in de verbondstheologie van de Nadere Re-

¹ K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie: bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in dezen tijd*, Amsterdam: Paris 1933.

² Johannes Paulus II, *Over de drempel van de hoop*, Amsterdam/Antwerpen: Veen Uitgeverijgroep 1994, 99-103.

³ zie W.A. de Greef, *Calvin en het Oude Testament*, Groningen: Ton Bolland/De Vuurbaak bv. 1984.

⁴ Joh. Hoornbeek, *Tešivah Yehūdāh sive, Pro convincendis, et convertendis Judæis, libri octo*, Leiden: Petrus Leffen 1655.

formatie kreeg Israël een eigen plaats (zo bij J. Coccejus⁵). In de latere beweging van het Réveil (19^e eeuw) kwam opnieuw aandacht voor Israël, mede door de inbreng van Isaac Da Costa.⁶ De specifieke aandacht voor Israël is in de Nederlandse reformatorische theologie steeds gebleven, zoals ook bleek uit de inzet van K.H. Miskotte bij de oprichting van de Wereldraad van Kerken in 1948 (Amsterdam) voor aandacht voor Israël en op een latere Assemblee (1968 Uppsala) door H. Berkhof. Ook zij gewezen op de plaats voor Israël in de kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk (1951), mede door de invloed van A.A. van Ruler. In grote lijnen samengevat kan men voor wat betreft de Nederlandse situatie stellen, dat in de kerken van reformatorische oorsprong de theologische bezinning op Israël verschoven is van een antithetische benadering van het jodendom naar kritische zelfreflectie op de kerk. In die lijn staat het in dit boek beschreven onderzoek. Het in dit boek beschreven onderzoek sluit ook aan op de theologische bezinning die geleid heeft tot de omschrijving van de verbondenheid met Israël in de kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland.⁷ Deze kerkorde kwam tot stand in het kader van de vereniging van de Gereformeerde Kerken in Nederland, de Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden en de Nederlandse Hervormde Kerk; op 1 mei 2004 kreeg deze vereniging zijn beslag. In deze kerkorde staat in de grondleggende artikelen: ‘De kerk is geroepen gestalte te geven aan haar onopgeefbare verbondenheid met het volk Israël. Als Christus-belijdende geloofsgemeenschap zoekt zij het gesprek met Israël inzake het verstaan van de Heilige Schrift, in het bijzonder betreffende de komst van het Koninkrijk van God.’⁸ In de ordinanties bij deze kerkorde wordt gesteld: ‘De kerk is geroepen in al haar geledingen het gesprek met Israël te zoeken en gestalte te geven aan de verbondenheid met het volk Israël.’⁹ In de nadere uitwerking van deze artikelen wordt vervolgens in algemene termen gesproken over ‘Israël’¹⁰, niet over het jodendom en over de staat Israël, wel afzonderlijk over de ‘joodse leden van de kerk’.¹¹ De nadruk ligt op het onderzoek van de bijbel en verdieping ‘van het inzicht van de kerk in de weg van God met Israël’¹² met het oog op het gesprek met Israël en bestrijding van antisemitisme. De theologen Miskotte, Van Ruler en Berkhof waren ieder afzonderlijk in de toenmalige Nederlandse Hervormde Kerk pleitbezorgers voor het toekennen van een eigen plaats aan Israël in de kerkorde en voor het gesprek met Israël. Het onderzoek naar de plaats van Israël in hun theologie kan verhelderend zijn voor de actuele bezinning die de kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland voorstaat, omdat het ingaat op de structuur van de theologische reflectie op Israël; er wordt gekeken wat er in die theologische reflectie gebeurt en waar dat toe leidt.

⁵ J. Coccejus, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, Leiden 1654.

⁶ I. Da Costa, *Israël en de volken, een overzicht van de geschiedenis der joden tot op onzen tijd*, Haarlem: Erven F. Bohn 1849.

⁷ *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen*, Zoetermeer: Boekencentrum 2003.

⁸ *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen*, 10.

⁹ *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen*, 25.

¹⁰ *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen*, 25-26.

¹¹ *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen*, 25.

¹² *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen*, 25.

Waar het specifiek gaat om het belang van de bezinning op de relatie God-Israël en de bijbehorende begripsbepaling van wat bedoeld wordt met 'Israël', moge ter illustratie gewezen worden op twee recente Nederlandse bijbelvertalingen: de *Naardense Bijbel*¹³ en de *Nieuwe Bijbelvertaling*.¹⁴ In deze vertalingen worden vertaalkeuzes gemaakt die de lezer ongemerkt (en naar aangenomen mag worden onbedoeld) van Israël in zijn historisch-etnische gestalte kunnen verwijderen. Zo wordt in de *Naardense Bijbel* het Hebreeuwse woord 'am' onder meer vertaald met 'gemeente'¹⁵, waar in oudere vertalingen 'am' vertaald werd met 'volk'.¹⁶ Hoewel de vertaalkeuze etymologisch gezien verdedigbaar is¹⁷, zij opgemerkt dat voor de kerkelijke lezer het woord 'gemeente' een andere connotatie heeft dan 'volk' en dat voor de niet-kerkelijk lezer minder duidelijk is dat het om Israël als volksgemeenschap gaat en niet om een kleinschalig plaatselijk (bestuurs)verband. Bovendien gaat de vertaling van 'am' met 'gemeente' ten koste van het onderscheid met het Hebreeuwse 'qahal', waarmee de godsdienstige bijeenkomst van Israël bedoeld wordt (in de *Naardense Bijbel* vertaald met 'de verenigde schare', waar oudere vertalingen het woord 'gemeente' gebruiken¹⁸). Een motivatie voor het minder doorzichtig maken van implicaties van bepaalde teksten met betrekking tot Israël als etnische entiteit wordt niet gegeven door de vertalers. Het zou te ver voeren om daarin een bepaalde visie op Israël te veronderstellen, maar de gekozen vertaling voor 'am' met 'gemeente' doet wel afbreuk aan de scherpheid van het beeld. Enerzijds kan dat het voordeel hebben, dat de lezer minder op Israël als etnische entiteit gefixeerd raakt (met alle eventuele negatieve reacties vandien), anderzijds is duidelijkheid toch ook nodig voor het kunnen ontwikkelen van een bijbels-theologisch onderbouwde gedachtegang inzake Israël.

Waar het gaat om het helder houden van zicht op de geschiedenis van Israël zij opgemerkt, dat in de *Nieuwe Bijbelvertaling* de oorspronkelijke aanduidingen van het tweestammig-zuidelijk rijk en het tienstammig noordelijk rijk als 'huis van Juda' en 'huis van Israël' verdwenen zijn en gekozen is voor de vertaling met 'volk' ('volk van Juda', resp. 'volk van Israël') in plaats van 'huis'.¹⁹ Met de oorspronkelijke terminologie was vanuit de voorgeschiedenis duidelijk, dat het om twee delen van één volk ging; in de *Nieuwe Bijbelvertaling* lijkt het om twee volken te gaan. Daar komt bij dat enkele uitspraken van Jezus over 'het huis van Israël'²⁰ door de lezer gemakkelijk begrepen zullen worden als zouden deze gaan over 'het Joodse volk'; maar zakelijk gezien (tegen de achtergrond van de historische oorsprong van de uitdrukking die Jezus gebruikt) gaat het om de aanduiding van het tienstammig noordelijk rijk, dat na de dood van Salomo ontstond en dat in ballingschap weggevoerd werd naar Assyrië en van daar verstrooid raakte onder de volkeren. Dat Jezus zich over dat deel van het volk Israël zou hebben uitgelaten, roept weliswaar vragen

¹³ *De Naardense Bijbel*, Vught: Skandalon 2004 (2^e druk).

¹⁴ *De Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen: Jongbloed 2004 (1^e druk).

¹⁵ 'In enkele gevallen wordt één Hebreeuws of Grieks woord toch op verschillende manieren vertaald. Zo zijn *land* en *aarde* allebei een vertaling van *erets*, en zijn *gemeente*, *gemeenschap*, *manschap* en *medemens* alle vier vertalingen van *am*.' *De Naardense Bijbel*, 'Ter verantwoording', 1621.

¹⁶ Bijvoorbeeld Jesaja 40:1: 'Troost, troost mijn gemeente!, zegt uw God'.

¹⁷ Als afleiding van 'amam': verbinden, omvatten, insluiten, algemeen zijn.

¹⁸ Zoals in Psalm 22:23.

¹⁹ Zoals in Jeremia 31:31 en Hebreë 8:8.

²⁰ Mattheüs 10:6; 15:24.

voor de exegese op, maar als het gaat om de begripsbepaling als zodanig zou de oorspronkelijke vertaling beter zijn geweest. De gekozen vertaling wekt de indruk dat men geen gevoel gehad heeft voor de historische achtergrond van de woordkeus in het Grieks en Hebreeuws en evenmin voor de eventuele implicaties daarvan voor een theologisch concept inzake de relatie God-Israël. Juist waar het erom gaat bestaande inzichten te verdiepen en nieuwe inzichten te ontwikkelen inzake de relatie God-Israël, is het interessant om te zien dat ook bij bepaalde vertaalkwesties in de *Naardense Bijbel* en de *Nieuwe Bijbelvertaling* de begripsvorming rond Israël een rol speelt.

Wat de actualiteit van het onderzoek betreft zij gewezen op recente publicaties op het terrein van de theologische plaatsbepaling ten opzichte van Israël. Zo zij bijvoorbeeld *De kring om de Messias, Israël als volk van de lijdende Heer*²¹ genoemd. Voor Van de Beek is dit het vervolg op zijn *Jezus Kurios, de Christologie als hart van de theologie*.²² Deze beide boeken tezamen dienen beschouwd worden als de grondstructuur van de christologie van Van de Beek. Op de laatste pagina's van *Jezus Kurios* gaat Van de Beek in een aparte paragraaf in op 'Jezus en Israël' en stelt dan: 'Zonder Israël kan men de betekenis van Jezus niet verstaan. Hij is de Christus: de Messias van Israël. Dat betekent dat een christologie niet voltooid is, als niet over Israël gesproken is. Een theologie over Israël .. behoort tot de christologie en behoort daarmee tot het hart van het belijden. Juist omdat we deze centrale betekenis pas recentelijk opnieuw zijn gaan ontdekken, hoop ik een afzonderlijke studie over dit onderwerp te schrijven, die echter uitdrukkelijk in eenheid met dit boek moet worden gezien.'²³ Dat zijn ontwerp voor een christologie in twee delen verscheen, moge verklaarbaar zijn uit de chronologie van het voortschrijdend inzicht. Maar uit dogmatisch-systematisch oogpunt gezien is het interessant te overwegen wat een geïntegreerde benadering van Israël zou hebben betekend voor zijn concept, met name als het gewicht van de historische aspecten van de verkiezing van Israël²⁴ daarin heroverwogen zou zijn. In het nu gegeven concept prevaleert bij Van de Beek het 'Kurios'-zijn van Jezus boven het 'Messias'-zijn en verloopt de gedachtegang nog sterk vanuit Jezus naar Israël en wordt Israël gespiegeld aan Jezus. Ook worden in *De kring om de Messias* de connotaties met betrekking tot Israël als volk met grotere voorzichtigheid uitgewerkt worden dan men zich op basis van de constatering van de 'centrale betekenis' van Israël voor de christologie in *Jezus Kurios* ook zou kunnen voorstellen. Mogelijk hangt dat samen met de uitgangspositie van Van de Beek: hij ontwerpt een christologie met inbegrip van Israël, geen Israëlologie met inbegrip van Christus. Dit recente ontwerp laat zien, dat er nog veel te zeggen is over de wijze waarop zich Israël en Christus tot elkaar verhouden in het dogmatische discours.

Tenslotte zij voor de actuele context van het onderzoek gewezen op de monografie: *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*²⁵, van de hand

²¹ A. van de Beek, *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer*, Zoetermeer: Meinema 2002.

²² A. van de Beek, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*, Kampen: Kok 1998.

²³ Van de Beek, *Jezus Kurios*, 276-277.

²⁴ Van de Beek, *De kring om de Messias*, hoofdstuk IV, paragrafen 10 en 13; hoofdstuk VIII, paragrafen 25 en 27.

²⁵ B. Reitsma, *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*, Zoetermeer: Boeken-centrum 2006.

van B. Reitsma. Hij stelt daarin de spanningen aan de orde die opgeroepen worden in het belijden van God als God van één bepaald volk, in etnische zin: Israël. Voor de arabische christenen zou het betekenen, dat zij de God van hun vijand als hun God moeten erkennen.²⁶ Reitsma heeft zich daarom in het godsbegrip verdiept en komt onder meer aan de hand van een exegese van Romeinen 9-11 tot de conclusie, ‘dat de gemeente van Christus de heilshistorische consequentie is van de verkiezing van Israël’²⁷ en dat dit consequenties heeft voor de plaatsbepaling van de kerk ten opzichte van de staat Israël: ‘God staat in het huidige conflict niet onvoorwaardelijk politiek, militair en economisch aan de kant van Israël.’²⁸ Reitsma gaat ervan uit, dat de relatie van God met Israël veranderd is, doordat er met de tussenkomst van Christus een wezenlijke verandering is gekomen in de samenstelling van het volk: “‘Israël’ is nog steeds een zichtbare, tastbare historische, maar in Christus wel “universele” realiteit. Het gaat niet langer slechts om één natie, maar om een wereldwijde gemeenschap. Als ook de niet-joden als heidenen aan Israël zijn toegevoegd, is daarmee het volk van God van karakter veranderd. De nieuwtestamentische gemeente transcendeert het particuliere karakter van Israël in het Oude Testament, net zoals de jood Jezus zijn jood-zijn overstijgt.”²⁹ Met deze benadering beoogt Reitsma de spanningen die rond etniciteit en christelijke geloof bestaan (en waar Reitsma die door zijn werk in Beiroet inzicht in gekregen heeft) te vermindere(n); zijn boek is een diepgaande theologische peiling dienaangaande en laat zien dat wie bezig is met Israël volop in de actualiteit staat.

1.2 OMSCHRIJVING, AFBAKENING EN METHODISCHE VERANTWOORDING VAN HET ONDERZOEK

Waar gaat het om bij het in dit boek beschreven onderzoek? Het gaat erom inzicht te verkrijgen in de dogmatische keuzemomenten waarop een spanning ontstaat tussen enerzijds de belijdenis van de trouw van God en anderzijds de interpretatie van de relatie van God met Israël in de christelijke theologie. De belijdenis van de trouw van God heeft te maken met wie God is. De interpretatie van de relatie van God met Israël heeft te maken met wat God doet. Trouw is een begrip waarin duurzaamheid en standvastigheid verwoord is. Een relatie is een verbondenheid waarin sprake kan zijn van een ontwikkeling en verandering. De trouw van God wordt in de volle breedte van de christelijke theologie beschouwd als grondlegend criterium voor de menselijke hoop: dankzij God is er een weg door de wanhoop heen. De relatie van God met Israël zoals beschreven in het Oude Testament wordt in de volle breedte van het christendom beschouwd als illustratief voor wie God is: de manier waarop God met Israël omgaat laat zien wie God is. Aan de andere kant is er de ontrouw van de mens jegens God; in de christelijke theologie ziet men die beschreven in het Oude Testament, in de houding van Israël jegens God. De vraag is wat dit met God doet. Blijft God dezelfde of treedt er een verandering op in God? Kan God trouw blijven aan zichzelf zonder dat dit onomkeerbare nega-

²⁶ Reitsma, *Wie is onze God?*, hoofdstuk 1.

²⁷ Reitsma, *Wie is onze God?*, 171.

²⁸ Reitsma, *Wie is onze God?*, 172.

²⁹ Reitsma, *Wie is onze God?*, 170.

tieve gevolgen heeft voor de mens in zijn ontrouw jegens God? Verkiezing en verwerping lijken hier zijde en keerzijde van de trouw van God te zijn, waarbij verwerping op een verandering in God lijkt te duiden die niet hoopgevend is. Omdat de christelijke traditie zich voor het godsbegrip mede baseert op het Oude Testament, kan een onderzoek naar de interpretatie van de relatie van God met Israël inzicht geven in de manier waarop de trouw van God al dan niet consistent betrokken wordt in een theologisch concept dat hoopgevend beoogt te zijn. Meer specifiek zal het dan moeten gaan om een onderzoek naar de veranderlijkheid van God in zijn relatie met Israël. Want de relatie van God met Israël wordt in de christelijke theologie immers betrokken op de mensheid als geheel: wil men inzicht krijgen in de trouw of veranderlijkheid van God jegens de mensheid, dan kan men dat aflezen aan zijn relatie met Israël. Daarom is de kernvraag waar het in dit onderzoek om gaat: Blijft God dezelfde of verandert hij in zijn relatie met Israël?

In bredere zin gaat het in dit onderzoek om het spreken over God. Dat betekent dat de uitkomst ervan consequenties kan hebben voor het kerkelijk getuigenis aangaande God. In die zin is het een fundamenteel onderzoek; het raakt de grondbeginselen van het spreken over God. Bij de beoordeling van bepaalde theologische concepten aan de hand waarvan men het beoogde inzicht wil verkrijgen, is een moeilijkheid waar men mee te maken krijgt, dat elk spreken over God gebaseerd is op menselijke overleveringstradities. Ook als men wil uitgaan van een goddelijke inspiratie van de bijbel, dan blijft het mensentaal waarin het getuigenis aangaande God tot ons komt. En al kan men de woorden lezen, dan nog komt het op de interpretatie ervan aan. Op dat punt ligt vervolgens – of men nu vanuit fundamentalistische of historisch-kritische benadering denkt – een scala aan mogelijkheden open en zal men kritisch naar zichzelf moeten zijn en open moeten staan voor kritiek van anderen waar het gaat om de logische consistentie en plausibiliteit van de eigen gedachtegang. Het kan dus zo zijn, dat iemand vanuit een andere hermeneutiek aporieën weet aan te tonen in de eigen gedachtegang. Men zal zich daar dan mee hebben te verstaan als een reden om verder door te denken op dat wat men voor zichzelf al had vastgesteld als interpretatiekader. Zo kan de uitkomst van het in dit boek beschreven onderzoek betekenen, dat een bestaande zienswijze op het punt van de relatie God-Israël nadere doordenking vraagt. Mocht dat zo zijn, dan kunnen nieuwe gezichtspunten en vragen die door het onderzoek opkomen mede van betekenis zijn voor het ontwikkelen van een nieuw concept, bijvoorbeeld waar het gaat om het kerkelijk spreken over de trouw van God. Om al dan niet zover te komen, is het nodig ook aandacht te hebben voor hermeneutische keuzes zoals die gemaakt zijn of gemaakt zouden kunnen worden. De navolgende beschrijving en analyse van hermeneutische scharnierpunten beoogt mede een bijdrage te zijn aan de kritische reflectie op bestaande interpretatiekaders.

De focus van het onderzoek is de relatie God-Israël. Maar het spreken over die relatie raakt ook aan de relatie tussen kerk en Israël. De visie op de relatie God-Israël is zelfs zeer bepalend voor de theologische plaatsbepaling van de kerk ten opzichte van Israël. Hierbij gaat het niet alleen om de globale posities die in de christelijke theologie wel ingenomen worden, maar ook om deelaspecten in het dogmatische discours. De globale posities die men kan innemen zijn die van de vervangingsgedachte (de kerk is in de plaats van Israël gekomen, omdat de relatie van God met Israël beëindigd is); die van de twee wegen leer (de weg van de kerk

en de weg van Israël verlopen naast elkaar tot in het eschaton) en de benadering vanuit de gedachte van een blijvende verbondenheid van de kerk met Israël (omdat de kerk zijn oorsprong heeft in Israël, al is er een schisma gekomen tussen de kerk en het jodendom). In de beide eerstgenoemde visies hoeft men zich niet meer met Israël bezig te houden: Israël is voorbij (vervangingsgedachte) en Israël gaat zijn eigen weg (twee wegen leer). Het zijn concepten waarin ook de relatie God-Israël geen thema voor nadere bezinning hoeft te zijn, omdat er geen interferentie is tussen de kerk en Israël. In de derde benadering (van verbondenheid met Israël) is dat anders en deze biedt daarom meer aanknopingspunten om de relatie God-Israël nader te doordenken, ook op spanningsvelden en consequenties met het oog op de relatie kerk-Israël.

In die theologische concepten waarin uitgegaan wordt van blijvende verbondenheid tussen Israël en de kerk zal men zich hebben te verstaan met het gegeven dat Israël de positie van de kerk problematiseert: met name waar men (de kerk) met een beroep op het Oude Testament een toekomstperspectief ontwikkelt en waar alle nadruk komt te liggen op de vervulling in Christus van beloften aan Israël gedaan, kan van de kant van Israël (door het jodendom) gevraagd worden naar de legitimiteit en de plausibiliteit daarvan. Ook waar de kerk daar niet rechtstreeks op wordt aangesproken door Israël, dient zij zich rekenschap te geven van het niet vanzelfsprekende in haar positie en wijze van omgang met de traditie die zij met Israël gemeenschappelijk heeft. Daarin zal het vooral gaan om de interpretatie van de relatie God-Israël, omdat het denken over de eigen positie en deelaspecten in het dogmatische discours daar van afgeleid zijn. In de bezinning daarop dient ook betrokken te worden wat in het Nieuwe Testament aan gegevens te vinden is, omdat die mogelijk een nieuw licht werpen op de interpretatie van de relatie God-Israël zoals die in het Oude Testament naar voren komt. Systematisch gezien speelt hier de verhouding tussen Bijbelse Theologie en Dogmatiek, waarbij vanuit de Bijbelse Theologie ingevraagd kan worden op de Dogmatiek: welke bijbels-theologische noties zijn bepalend voor de visie op de relatie tussen kerk en Israël en hoe werkt de interpretatie van die bijbels-theologische noties door in theologische concepten die uitgaan van een verbondenheid van de kerk met Israël? Bij het onderzoek van de bedoelde theologische concepten staat niet die verbondenheid als zodanig ter discussie; het gaat om het verkrijgen van inzicht in de wijze van theologiseren binnen het betreffende concept. Dit inzicht kan bijdragen aan de bezinning op de relatie God-Israël en meer in het bijzonder op het spreken over de trouw van God.

In het onderzoek is gekozen voor een enkele ‘casestudies’ naar gangbare theologische posities. Immers, een onderzoek naar controversiële concepten brengt mogelijk wel de scherpte van het debat aan het licht, maar zou gemakkelijk kunnen leiden tot een bevestiging van een gangbaar theologisch concept, zonder nieuwe aanknopingspunten voor verdere ontwikkeling te bieden. Juist door onderzoek te doen naar enkele gangbare theologische concepten – om te ontdekken wat daarbinnen gebeurt – kan het onderzoek een bijdrage zijn aan de bredere theologische discussies. Om die reden is ook gekozen voor een beperking in het onderzoek. Men zou zich ook een zo breed mogelijke opzet ervan kunnen voorstellen: over de relatie God-Israël is door zeer veel breed gerespecteerde theologen geschreven. Maar het nadeel daarvan zou zijn, dat de verbreding ten koste zou gaan van de verdieping. Het gaat bovendien niet om een descriptief (historisch) onderzoek, maar om een

explorerend (systematisch) onderzoek. Het gaat niet om het geven van een totaal-overzicht van wat in gangbare concepten gedaan wordt met de relatie God-Israël, maar het gaat om het ontdekken van specifieke interpretatiepunten. Daarom is gekozen voor een afbakening. Naast het gegeven dat het bij de afbakening zou moeten gaan om een onderzoek naar breed gerespecteerde theologen, was ook een voorwaarde dat zij een rol van betekenis zouden hebben gespeeld in het kader van de bezinning op de plaats van Israël in de christelijke theologie en zich meer in het bijzonder zouden hebben ingezet op het punt van de relatie tussen kerk en Israël. Dit leidde tot de theologen K.H. Miskotte (1894–1976), A.A. van Ruler (1908–1970) en H. Berkhof (1914–1995).

Waarom juist deze drie theologen? Zij zijn van betekenis voor de ontwikkeling van de protestantse theologie in Nederland en kunnen daarin als vertegenwoordigers van een hoofdstroming beschouwd worden. Zij zijn in het kerkelijk verband waar zij deel van uitmaakten (de toenmalige Nederlandse Hervormde Kerk) concreet betrokken geweest bij de kerkelijke plaatsbepaling inzake Israël. De expliciete aandacht voor Israël in de kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk ('het gesprek met Israël'³⁰) is mede een gevolg van de visies van Miskotte en Van Ruler op het jodendom; ook Berkhof heeft in die lijn bijgedragen aan de bezinning op de relatie kerk – Israël en heeft zich ervoor ingezet ook in oecumenisch verband aandacht te hebben voor de relatie tot het jodendom. Daarnaast zij hun expliciete stellingname tegen het antisemitisme genoemd, die met name in de tijd van de Tweede Wereldoorlog naar voren kwam. Zij zijn zich ieder in de ontwikkeling van hun theologische concepten bewust geweest van een eigen betekenis van de relatie God-Israël³¹. Dat alles maakt hun theologische werk tot een geschikte bron van informatie voor een onderzoek naar de relatie God-Israël in de christelijke theologie. Om inzicht te verkrijgen in structurele aspecten kon het onderzoek niet verder beperkt worden tot één van hen; de analyse van hun afzonderlijke concepten en de onderlinge vergelijking ervan biedt een bredere en daarmee meer verantwoorde basis voor het verder ontwikkelen van inzichten in de relatie God-Israël in het bijzonder en meer algemeen in het spreken over God³².

Als invalshoek voor het onderzoek is ervoor gekozen de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof op het punt van de relatie God-Israël te bezien op het aspect van de continuïteit in die relatie. Continuïteit is een logische notie, omdat het immers gaat om een onderzoek naar de veranderlijkheid van God in zijn relatie met Israël: er moet dan een constante zijn om de verandering aan af te meten. De continuïteit waar het om gaat betreft twee aspecten. Aan de ene kant is er de notie van de trouw van God aan zijn bedoelingen met Israël en de volkeren, met de mens en met de wereld als geheel. Aan de andere kant is er de notie van Israël in zijn historische hoedanigheid, als volk waarmee God een relatie is aangegaan. Voor Miskotte, Van Ruler en Berkhof is de bijbel de primaire bron op basis waarvan zij Israël een plaats geven in hun theologie, naast de kerkelijke traditie waarin zij staan

³⁰ *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1951 2^e druk, artikel VIII en ordinantie 8.

³¹ Uit hun theologische oeuvres wordt in deze studie met name die literatuur besproken die de structuur van hun denken inzichtelijk maakt; dit houdt dus een beperking in.

³² In deze studie is ervoor gekozen om specifiek op deze drie theologen in te gaan en hen zoveel mogelijk voor zichzelf te laten spreken; dit betekent ook een afbakening naar reacties van anderen op hen.

en gaan. Het is daarom legitiem en noodzakelijk om in het onderzoek stil te staan bij exegetische keuzes zoals Miskotte, Van Ruler en Berkhof die maken op het punt van de relatie God-Israël en die te bezien in een bredere samenhang van de bijbel als bron van informatie inzake de relatie God-Israël. De vraag waar het dan om gaat is: hoe verhoudt zich een exegetische keuze en argumentatie bij een bepaald aspect tot andere teksten en gedeelten waar het over dat betreffende aspect gaat? Op die manier kan een toetsing plaatsvinden van wat door Miskotte, Van Ruler en Berkhof gesteld wordt en kan een afweging gemaakt worden in hoeverre dat consistent is. Omdat zij alle drie ervan uitgaan, dat in de relatie van God met Israël de trouw van God geopenbaard wordt, kan de consistentie van hun theologische concept mede bepaald worden op basis van een onderzoek naar hun exegetische keuzen die aan de relatie van God met Israël raken.

Het aspect van de continuïteit kan tegen de achtergrond van het zojuist gestelde in twee richtingen gepreciseerd worden. De trouw van God aan de oorspronkelijke intentie van de relatie met Israël kan omschreven worden als theologische continuïteit. Theologische continuïteit wil dan zeggen, dat er geen verandering in God optreedt in relatie tot zichzelf en zijn eerdere bedoelingen. Het gaat er daarbij om, hoe de noties van liefde en barmhartigheid enerzijds en van boosheid en teleurstelling anderzijds zich tot elkaar verhouden, waarbij de notie van de rechtvaardigheid complicerend werkt: slaat ondanks alles (wat van de menselijke kant in negatieve zin in de relatie van God met Israël gedaan wordt) de balans door naar liefde en barmhartigheid van God, of kantelt het perspectief naar de kant van de boosheid en de teleurstelling? Tot de intentie waarmee God de relatie met Israël begonnen is, kunnen zijn universele liefde en barmhartigheid gerekend worden, die in de relatie met Israël op een bijzondere manier gestalte kregen. Deze universele liefde en barmhartigheid betrof zowel Israël als de andere volkeren; het is liefde en barmhartigheid inclusief Israël en inclusief de andere volkeren. Waar het nu om gaat is de vraag: blijft God trouw aan zijn oorspronkelijke intentie van de relatie met Israël of niet? Het gaat dus om de trouw van God aan zichzelf, niet alleen waar het de mensheid als geheel betreft, maar ook waar het specifiek gaat om Israël. Is in een concept sprake van theologische continuïteit, dan wil dat zeggen: er is geen verandering in God in relatie tot zichzelf en zijn liefde en barmhartigheid. Maar er kan ook sprake zijn van theologische discontinuïteit. In dat geval is er sprake van een verandering in God in relatie tot zichzelf en zijn eerdere bedoelingen in de relatie met Israël. De theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof zijn ook op dit punt bestudeerd.

De tweede richting waarin de notie van de continuïteit gepreciseerd kan worden is die van de historische continuïteit. Dat betreft de trouw van God aan zijn relatie met Israël als volk, dus in zijn historische realiteit. Hierbij gaat het om de vraag: wat gebeurt er met Israël als volk in de relatie van God met Israël en de mensheid als geheel? Blijft Israël 'het' volk van God of verandert dat? Daarbij gaat het vanwege de bijbels-theologische aspecten in het onderzoek naar Miskotte, Van Ruler en Berkhof primair om Israël in zijn hoedanigheid van twaalf stammen. Als volk van twaalf stammen wordt het beschreven in het Oude en Nieuwe Testament, waarbij 'Israël' en 'Jakob' de verzamelnamen voor de twaalf stammen van Israël zijn. Daarbinnen kan onderscheiden worden tussen een twee-stammig en een tien-stammig deel. In de oudtestamentische koningengeschiedenis wordt het ontstaan

daarvan vooral zichtbaar na het koningschap van Salomo, nadat ook in de tijd van David zich al enige spanning had afgetekend tussen Juda en de overige stammen. Het deel van twee stammen (ook wel 'huis van Juda' genoemd) lag in het zuiden van het land en rondom Jeruzalem; het deel van tien stammen (ook wel 'huis van Israël' genoemd) lag ten noorden van Jeruzalem en strekte zich uit tot voorbij het meer van Galiléa en lag deels aan de oostzijde van de Jordaan.

Beide delen van het land werden door grootmachten onder de voet gelopen en kregen met een ballingschap te maken, door de oudtestamentische profeten als straf van God geduid: het noordelijk deel rond 722 voor Christus (Assyrië); het zuidelijk deel rond 586 voor Christus (Babylonië). Van een terugkeer van de tien stammen uit de Assyrische ballingschap naar hun oorspronkelijke woongebied wordt in het Oude Testament geen melding gemaakt; van een terugkeer van de twee stammen uit de Babylonische ballingschap is wel sprake; dit deel van Israël vormt dan het Joodse volk ('de Joden' – vanuit de oorspronkelijke aanduiding als 'huis van Juda'). Een herstel van de oorspronkelijke eenheid tot volk (koninkrijk) van twaalf stammen is in de oudtestamentische profetie wel aangekondigd, maar heeft feitelijk (historisch) nooit plaatsgevonden. Sinds de Assyrische en Babylonische ballingschap is er sprake van een 'verstrooiing' van Israël onder de volkeren (diaspora); ook ten tijde van Jezus was dat de historische situatie.

Vanuit deze primaire begripsbepaling van Israël kunnen verdere lijnen getrokken worden en gaat het in tweede instantie ook om 'Israël' in de zin van 'het Joodse volk' / 'de Joden' (als Israël in zijn huidige etnische hoedanigheid); om 'het jodendom' (als godsdienstige gestalte van Israël) en om de staat Israël (als natie in het Midden Oosten). In de beschrijving van de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof zal waar nodig aangegeven worden om welke gestalte van Israël het gaat; elk van de hier genoemde varianten komt in de beschrijving van het onderzoek aan de orde. Met betrekking tot het aspect van de historische continuïteit gaat het erom na te gaan hoe Miskotte, Van Ruler en Berkhof in hun concepten omgaan met Israël als historische realiteit en hoe zij daarin de geschiedenis van Israël (vanuit de oorspronkelijke hoedanigheid van twaalf stammen) verdisconteren. Onder historische continuïteit wordt in dit verband verstaan: de trouw van God in zijn relatie met Israël als historische realiteit. Historische discontinuïteit wil zeggen, dat de relatie van God met Israël ophoudt of onderbroken wordt. Uit het onderzoek kan blijken hoe zich bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof dit aspect van de historische (dis)continuïteit verhoudt tot hun uitgangspunt dat God in de geschiedenis met de mensheid trouw is aan zijn relatie met Israël. Historisch wil in dit verband zeggen: gerelateerd aan de concrete gestalte(n) van Israël als volk, met inbegrip van datgene wat in de voorgeschiedenis van de huidige gestalte van Israël besloten ligt met het oog op de toekomst. In een eerdere periode uit het bestaan van Israël als volk kan een aspect besloten liggen dat op een later moment in een nieuw licht komt te staan, maar wel gerelateerd is aan Israël als volk. Waar dat gebeurt, is sprake van historische continuïteit. Waar zich in de geschiedenis van God met de mensheid een nieuw moment voordoet dat niet gerelateerd is aan Israël is sprake van historische discontinuïteit. In het onderzoek van de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof gaat het erom inzicht te verkrijgen in hun interpretatie van nieuwe momenten van ingrijpen van God in de geschiedenis: is er bij hen

sprake van denken in termen van historische continuïteit of in termen van historische discontinuïteit?

Een apart aandachtspunt in het onderzoek is de eschatologie. In de eschatologie komen de lijnen bij elkaar: wie God is en hoe het met Israël en de mensheid als geheel gaat. Omdat in de visie op het eschaton alle aspecten van de relatie God-Israël op hun plek vallen, is het belangrijk ook na te gaan hoe Miskotte, Van Ruler en Berkhof daarin de relatie God-Israël verdisconteren: in de eschatologie wordt het duidelijkst zichtbaar hoe de theologische en historische continuïteit zich tot elkaar verhouden in de verschillende concepten. Uitgaande van continuïteit als ijkpunt, kan als optimale vorm van denken in termen van continuïteit in de relatie God-Israël die vorm beschouwd worden waarin er zowel historische als theologische continuïteit is. In de andere gevallen doen zich vragen voor naar de veranderlijkheid van God, hetzij ten opzichte van zichzelf, hetzij ten opzichte van Israël in zijn historische hoedanigheid, hetzij naar beide kanten. In het geval van een denken in termen van continuïteit zal men zich wel hebben te verstaan met de interpretatie van datgene wat in de concepten die discontinuïteit vertonen de aanleiding geeft tot die discontinuïteit. Kort samengevat is daarom de vraag waar het in dit onderzoek om draait: is God veranderd? Dit boek is bedoeld een bijdrage te zijn aan de bezinning op die vraag en kan mede een nieuwe invalshoek geven voor het doordenken van de relatie God-Israël.

De opzet van het boek is chronologisch. Eerst wordt in hoofdstuk 2 ingegaan op de theologie van K.H. Miskotte (1894–1976), daarna in hoofdstuk 3 op de theologie van A.A. van Ruler (1908–1970) en vervolgens in hoofdstuk 4 op de theologie van H. Berkhof (1914–1995). Van elk van hen wordt zo duidelijk mogelijk in beeld gebracht hoe zij door de jaren heen zijn bezig geweest met de relatie God-Israël en wat de betekenis daarvan is voor het geheel van hun theologie. Na de gedetailleerde beschrijving daarvan volgt in hoofdstuk 5 eerst een globale schets en afweging van de plaats van de relatie God-Israël bij ieder van hen, gevolgd door een analyse aan de hand van de aspecten van historische en theologische continuïteit en discontinuïteit en vragen die opkomen uit het onderzoek van hun theologische concepten. Na deze concluderende schetsen van ieder van hen volgt een vergelijking van Miskotte, Van Ruler en Berkhof onderling met daarbij vragen voor verdere doordenking. Naar aanleiding van het vergelijkende deel in hoofdstuk 5 volgt in hoofdstuk 6 een eerste aanzet tot verdere doordenking van de vraag naar de veranderlijkheid van God in de relatie met Israël en de mensheid als geheel, vanuit het perspectief van de relatie God-Israël.

2. De relatie God-Israël in de theologie van K.H. Miskotte (1894-1976)

2.1 INLEIDING

In het kader van deze studie ligt bestudering van het werk van K.H. Miskotte voor de hand. Miskotte heeft (bijvoorbeeld in *Bijbels ABC* en in *Als de goden zwijgen*) nadrukkelijk aandacht gevraagd voor het Oude Testament, met name met het oog op de godsleer.³³ ‘Persoonlijk ben ik ten volle overtuigd van de noodzaak de theologie te vernieuwen vanuit miskende of misverstande Israëlitische grondwoorden’, schrijft hij in een boekbespreking in *In de Waagschaal*.³⁴ Van zeer groot belang acht Miskotte het juiste verstaan (beginnend met het juiste vertalen) van de Naam waarmee God zich aan Israël openbaarde: ‘Wie es eines der dringlichsten Anliegen der Mission ist, eine Übersetzung des Tetragrammatons zu finden, so ist es für uns in Europa in der Zeit der grossen Entfremdung notwendig, einen neuen Ansatz im Verstehen der Namen und des Namens zu finden.’³⁵ Miskotte is van mening, dat in het juist verstaan van de Naam een antwoord besloten ligt op de vervreemding van God die hij in de twintigste eeuw ziet plaatsvinden. Daartoe is hernieuwde aandacht voor het Oude Testament nodig.

Maar de belangstelling van Miskotte was veel breder dan het veld van de bijbels-theologische bezinning op het Oude Testament. Al tijdens zijn theologie-studie in Utrecht richtte Miskotte zijn aandacht ook op de schilderkunst, de literatuur (de Tachtigers, Dostojewski, Adwaita) en met name de poëzie (onder meer G. Gezelle en A. Roland Holst). Rond deze tijd spraken de theologen H. Bavinck, A. Kuiper en J.H. Gunning hem aan, terwijl hij van huis uit bekend was met H.F. Kohlbrugge.³⁶

Aan het eind van zijn studie was Miskotte een ‘zeer belezen mens: in de literatuur en in de theologie’.³⁷ Gedurende de periode van zijn predikantschap in zijn eerste gemeente (Kortgene, 1921-1925) verdiepte hij zijn kennis van J.H. Gunning³⁸ en schaarde hij zichzelf aanvankelijk in de ethische traditie binnen de Nederlandse Hervormde Kerk. Het herkenningpunt bij Gunning was voor Miskotte diens visie op het apostolaat in solidariteit met de wereld, waaraan de kerk zich niet kan en mag onttrekken. Dit ‘apostolaat in solidariteit’³⁹ is een grondtoon in het gehele

³³ K.H. Miskotte, *Bijbels ABC* Nijkerk: Callenbach 1941; K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen* Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland 1956.

³⁴ *In de Waagschaal* (hierna geciteerd als: *IdW*) 62 jrg (1950/51), nr 34; bespreking van *Israël en de gojiem* (F. Kuiper).

³⁵ K.H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*, München: Kaiser 1963², 105.

³⁶ Zijn moeder groeide als pleegkind op in Den Ham (waar ook Miskottes vader vandaan kwam), in het gezin van ds. Havinga, waar zij bekend raakte met het werk van Kohlbrugge.

³⁷ Zo stelt G.G. de Kruijf, in *Heiden, Jood, Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte* Baarn: Ten Have 1981, 17.

³⁸ Hij werkte mee aan *Prof.dr.J.H. Gunning - Leven en werken* en bewerkte later het inleidende hoofdstuk hieruit tot een zelfstandige publicatie (‘Johannes Hermanus Gunning’).

³⁹ De Kruijf, in *Heiden, Jood, Christen*, 18.

leven en werken van Miskotte geweest. Zijn brede belangstelling voor ‘de wereld’ ging gepaard met een kritische bezinning op de apostolaire taak van de kerk.⁴⁰ Naast de openheid van Miskotte voor Nederlandse theologen uit zijn eigen tijd (van wie O. Noordmans zeker met name genoemd dient te worden), zij ook gewezen op de band tussen Miskotte en Karl Barth. Met kritische bewondering⁴¹ nam Miskotte aanvankelijk kennis van het werk van Barth, dat hij later met zoveel geestdrift introduceerde in Nederland. Aan de ene kant is Miskotte vol lof en onder de indruk van de theologie van Barth.⁴² Maar hoewel hij zeker als ‘tolk’ van Barth beschouwd kan worden, blijft Miskotte aan de andere kant zeer zorgvuldig in zijn bijbels-theologische afweging van wat Barth aanreikt.⁴³ Verder kan men⁴⁴ stellen, dat Miskotte oorspronkelijk bleef ten opzichte van Barth, met name in zijn doordenking van het nihilisme en dergelijke thema's. Waar Miskotte door Barth een ‘ziener en dichter’ genoemd werd, had hij in Barth een gelijkgestemde systematicus bij uitstek naast zich.⁴⁵ Op het punt van de godsleer kan ook gezegd worden, dat de aandacht die Miskotte vestigt op het juiste verstaan van de betekenis van de Naam een geheel eigen inbreng van Miskotte is, die bij Barth minder centraal stond dan bij Miskotte. Daarom is een vergelijkend (neven)onderzoek naar het spreken over God als ‘God van Israël’ bij Barth en Miskotte niet nodig voor een voldoende verstaan van de theologie van Miskotte op dit punt.⁴⁶

In dit verband (van de godsleer bij Miskotte) dient wel gewezen te worden op de belangstelling die Miskotte had voor een aantal joodse denkers, onder wie Franz Rosenzweig en Martin Buber. Zijn bestudering van *Der Stern der Erlösung* van Franz Rosenzweig (1886-1929) bracht Miskotte tot een nadere studie van het jodendom. In zijn dissertatie *Het Wezen der joodsche religie* (1932) schetst Miskotte mede aan de hand van het hoofdwerk van Rosenzweig en een aantal andere joodse filosofen de joodse gedachtegang omtrent de relatie tussen God en mens. Ook stimuleerde Martin Bubers theologische doordenking van de relatie God-mens Miskotte tot eigen bezinning, terwijl hij daarnaast grote waardering had voor de inzet van Buber voor diens vertaling van het Oude Testament uit het Hebreeuws in het Duits (met de bedoeling daarin zoveel mogelijk van de oorspronkelijke betekenis en klankkleur van het Hebreeuws te vertolken). De vragen van het jodendom aan de kerk hebben Miskotte in feite nooit losgelaten⁴⁷, hoewel ze niet tot het centrum van zijn theologisch aandachtsveld behoorden.

⁴⁰ In *Als de goden zwijgen* wordt dit heel duidelijk in de ‘Kleine Tijdspiegel’, waarin Miskotte aan de hand van de culturele situatie van het moment de noodzaak verheldert van een adequaat spreken over God vanuit het Oude Testament.

⁴¹ Vgl. De Kruijf, *Heiden, Jood en Christen*, 20.

⁴² Vgl. de bespreking van Karl Barth's *Kirchliche Dogmatik*, deel IV, 3b in zijn artikel ‘Het volk Gods in het wereldgebeuren’ (*IdW* 15e jrg 1959/60, nr 14).

⁴³ Zo kan men bijvoorbeeld aarzeling beluisteren bij ‘een zeer brede exegese’ die Barth geeft van Marcus 4:35-41 (de storm op het meer), in *IdW* 15e jrg 1959/60, nr 15 (‘Het volk Gods in het wereldgebeuren’).

⁴⁴ Zo De Kruijf, *Heiden, Jood en Christen*, 23.

⁴⁵ Vgl. De Kruijf, *Heiden, Jood en Christen*, 22.

⁴⁶ Dit dus ondanks het feit, dat G.G. de Kruijf in zijn dissertatie over Miskotte stelt, dat men Miskotte niet goed kan verstaan zonder zijn relatie met Barth in rekening te brengen (De Kruijf, *Heiden, Jood en Christen*, 20).

⁴⁷ Het artikel ‘Het jodendom als vraag aan de kerk’ verscheen meerdere keren in de periode 1933/34 tot 1971 en werd vrij weergegeven in *Wenn die Götter schweigen*.

Bij het lezen en beoordelen van het werk van Miskotte dient men zich bewust te zijn van zijn fenomenologische benadering.⁴⁸ Hij achtte het van groot belang, dat een bepaalde zaak of een onderwerp van studie gezien wordt op het eigen karakter ervan. Pas daarna kan een theologische beoordeling volgen. Want de beschrijving van de eigen aard van een bepaalde zaak maakt de theoloog bewust van de eigen verlegenheid met de zaak vanwege herkenning die er zal blijken te zijn op bepaalde punten. Voor Miskotte is zijn fenomenologische benadering dus ook bedoeld ten behoeve van zelfkritiek, zonder dat dit tot het vermijden van een eindbeoordeling leidt. Als voorbeelden hiervan kunnen genoemd worden de wijze waarop Miskotte in *Edda en Thora* zichzelf steeds bewust blijkt te zijn van zijn eigen heidendom (als christen) en voorts de manier waarop hij zich in zijn artikel 'Het jodendom als vraag aan de kerk' bewust blijkt te zijn hoe onthutsend terecht bepaalde vragen van joodse zijde aan een christen zijn. Al lezend kan men door deze fenomenologische benadering wat in verwarring raken, omdat niet altijd duidelijk is waar Miskotte beschrijft en waar hij zichzelf herkent op een bepaald punt van de beschreven zaak. Enige voorzichtigheid bij het trekken van conclusies is dus geboden, ook waar het gaat om de godsleer van Miskotte.

Voor wat betreft het onderzoek naar de godsleer van Miskotte op het punt van zijn spreken over God als God van Israël, zal in het navolgende specifiek ingegaan worden op die boeken en artikelen die expliciet betrekking hebben op dat punt. Het gevolg van deze afbakening is, dat de breedte van het theologisch oeuvre van Miskotte (en dan met name de cultuur-kritische kant) wat naar de achtergrond verdwijnt. Ook zou de indruk kunnen ontstaan, dat voor Miskotte de bezinning op de relatie van God met Israël één van de speerpunten in zijn theologie geweest is, terwijl hij zelf zei: 'Ik ben geen Israël-theoloog.'⁴⁹ Verder is ervoor gekozen om de prediking van Miskotte in eerste instantie buiten beschouwing te laten, omdat het onderzoek zich primair richt op de uitgangspunten en vooronderstellingen van Miskotte; zijn prediking kan als toepassing daarvan worden beschouwd.⁵⁰ Wanneer daar aanleiding toe is, zal aan de hand van gepubliceerd materiaal nader ingegaan worden op de wijze waarop de exegese van bepaalde schriftgedeelten vertolkt is in de prediking.

2.2 HET WEZEN DER JOODSCHE RELIGIE

2.2.1 Beschrijving

Voor de beeldvorming rond Miskottes spreken over God als God van Israël is zijn dissertatie *Het wezen der joodse religie* een eerste bron.⁵¹ Zijn dissertatie is een

⁴⁸ Zie ook: 'Miskottes fenomenologische benadering van de cultuur', door G.G. de Kruijf, in *Horen en zien. Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte* (H.W. de Knijff e.a., Kampen: Kok 1991).

⁴⁹ In een gesprek dat S. Gerssen met hem had, zie S. Gerssen: 'Miskotte's betekenis voor een Israël-theologie' in *IdW* 5e (nw.) jrg. 1976/77, nr. 14, 309.

⁵⁰ Zie over de prediking van Miskotte de dissertatie van M.J.G. van der Velden, *K.H. Miskotte als prediker. Een homiletisch onderzoek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1984.

⁵¹ K.H. Miskotte, *Het wezen der joodse religie. Vergelijkende studie over de voornaamste structuren der joodse godsdienstphilosophie van dezen tijd*, Amsterdam: Paris 1932; tevens verschenen met als ondertitel *Bijdrage tot de kennis van het joodse geestesleven van dezen tijd*, Amsterdam 1933. De

uitvoerige systematische doorlichting van het werk van joodse godsdienstfilosofen uit zijn eigen tijd; Miskotte beschouwt de grondstructuur van de joodse godsdienstfilosofie van zijn eigen tijd als een moderne vertolking van het Talmudische jodendom.⁵² Aan de orde komen onder meer Max Brod, Leo Baeck, Hermann Cohen, Martin Buber en Franz Rosenzweig. Hoewel de door hem behandelde denkers onderling verschillen, concludeert Miskotte dat het wezen van de joodse religie de leer der correlatie is: de gedachte dat er een wederkerige afhankelijkheid bestaat tussen God en mens. Aan het einde van zijn dissertatie toetst Miskotte deze gedachte aan het Oude Testament.

De dissertatie biedt minder gegevens omtrent Miskottes visie op de relatie van God tot Israël dan men zou verwachten. Dit hangt enerzijds samen met zijn fenomenologische benadering: die leidt tot een breed opgezet betoog, waarin het materiaal zoveel mogelijk voor zichzelf moet kunnen spreken; zijn eigen visie laat hij daarom zo lang mogelijk achterwege.⁵³ Daarnaast dient men zich te realiseren, dat het Miskotte in zijn bespreking van joodse denkers primair gaat om 'hun visie op wereld en leven',⁵⁴ en niet om hun visie op de relatie van God tot Israël. De joodse visie op wereld en leven raakte aan Miskottes eigen bezinning daarop. 'Bezig met een onderzoek, betreffende de leer der heiliging in de prediking van H.F. Kohlbrügge',⁵⁵ en diens teruggrijpen op het Oude Testament, ontdekte Miskotte dat in het jodendom op een geheel eigen wijze de thematiek van 'heiliging' doordacht is.⁵⁶ In het kader van zijn eigen bezinning wil hij daarom ook aandacht geven aan het joodse denken. In zijn beschrijving van joodse denkers geeft Miskotte blijk van waardering, als het 'wezenlijk joodse' wordt toegepast op 'de mens' in het algemeen en waar zo over de grenzen van Israëls verkiezing wordt heengedacht.⁵⁷ Zo waardeert Miskotte bij Cohen dat deze Israëls uitverkiezing en de relatie van God met Israël beschouwt als 'symbool voor de ééne mensheid die komt',⁵⁸ maar het roept tegelijkertijd vragen bij Miskotte op, dat voor Cohen 'het volk een metaphysische grootheid [is] en het wezen van God en goddelijke toekomst reeds in zich draagt'.⁵⁹ Ook bij zijn beschrijving van Buber accentueert Miskotte die punten waar Buber de bijzondere Godsopenbaring aan Israël universeel duidt⁶⁰, al heeft hij wel kritiek op andere punten in Bubers godsleer.⁶¹ Rosenzweig spreekt Miskotte enerzijds aan vanwege diens nadruk op Gods initiatief in de verlossing van de mens, maar dat Rosenzweig

dissertatie is opgenomen in de serie *Verzameld werk van Dr. K. H. Miskotte*, deel 6 (eerste uitgave: Kampen: Kok 1964).

⁵² Vgl. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie*, 44 (hierna geciteerd als *WJR*).

⁵³ Ook in de 'kritische samenvatting' waarmee Miskotte elk hoofdstuk besluit houdt hij in de beoordeling van de betreffende joodse denkers zoveel mogelijk rekening met het eigen karakter van de context waarin zij hun denken formuleren; de slothoofdstukken zijn dus van groter belang in het kader van deze studie over de relatie God-Israël.

⁵⁴ *WJR*, 67.

⁵⁵ *WJR*, 1.

⁵⁶ Miskotte beschouwt het jodendom daarom niet als 'Vorstufe' van het Christendom, maar als een 'religie sui generis' (*WJR*, 1).

⁵⁷ Miskotte beschouwt het zionisme als een vluchtbeweging; evenals tegenover ander opkomend nationalisme in Europa staat Miskotte daar gereserveerd tot afwijzend tegenover; vgl. *WJR*, 35.

⁵⁸ *WJR*, 173, vgl. 203.

⁵⁹ *WJR*, 208.

⁶⁰ *WJR*, 249, vgl. 250.

⁶¹ *WJR*, 275: 'dat God Góð is, verliest bij Buber haar geheimenis en tenslotte haar zin'.

aan Israël als eeuwig volk van God een exclusieve betekenis toekent, beschouwt Miskotte als ‘een ongehoorde trots’.⁶²

De oorzaak van deze (in Miskottes ogen) overwaardering van de positie van Israël is gelegen in de joodse interpretatie van het oudtestamentische verbondsbegrip. ‘De leer der correlatie is de moderne vorm van het oude “berith”’,⁶³ waarbij een opwaardering van de mens (het volk) plaatsvindt en God afhankelijk wordt van zijn verbondspartner: ‘God heeft Israël nodig, en dat niet alleen voor de heiliging van de wereld, maar ook voor de heiliging van Zijn Naam.’⁶⁴ De expliciet positieve waardering voor Israël bij de door Miskotte behandelde denkers hangt dus nauw samen met de positieve mensvisie die uit de leer der correlatie als ‘nieuwe verbondsleer’⁶⁵ spreekt. In directe samenhang met zijn afwijzing van dit in zijn ogen te positieve mensbeeld⁶⁶ komt Miskotte vervolgens ook tot een afwijzing van de joodse interpretatie van de band van God met Israël als een ‘gegevenheid’.⁶⁷ Miskotte benadrukt tegenover ‘de vermenschelijking van de eeuwige verhoudingen’⁶⁸ de zelfstandige positie van God, een gegeven dat behoort tot ‘de grondstructuur van de Heilige Schrift’.⁶⁹

De kritiek van Miskotte op de bijzondere positie die het jodendom aan Israël toekent, hangt samen met zijn interpretatie van de verbondssluiting op de Sinaï. Voor Miskotte weegt zwaar, dat bij het Sinaï-verbond de relatie van Jahwe met Israël aan voorwaarden verbonden wordt⁷⁰; dit markeert voor hem de soevereiniteit van God als verbondspartner. In het jodendom zelf wordt het denken in termen van wederkerigheid tussen God en Israël (correlatie) gerelateerd aan het Sinaï-verbond en beschouwd als uitwerking van de bijzondere positie die Israël in de relatie met God had gekregen door de onvoorwaardelijke verkiezing van Abraham.⁷¹ Het verbond met Abraham biedt echter minder aanknopingspunten voor het uitwerken van de verbondsrelatie tot een gedachtestructuur waarin de relatie van God met Israël als volk inhoudelijk nader bepaald wordt door wederkerigheid.

Hoewel Miskotte kritisch is over de wijze waarop in het jodendom de relatie tussen God en Israël vanuit de traditie van het Sinaï-verbond geïnterpreteerd wordt als een relatie van wederkerigheid, geeft hij er anderzijds wel blijk van de grote betekenis van de (onvoorwaardelijke) beloften van God aan Abraham te zien: ‘In het algemeen is te zeggen, dat de jahvistische patriarchengeschiedenis, als achtergrond van

⁶² *WJR*, 369; dat Rosenzweig aan het bestaan van Israël een ambtelijke karakter toekent (350) doet niets af aan de kritiek van Miskotte op de bijzondere plaats die Israël in de optiek van Rosenzweig heeft.

⁶³ *WJR*, 466.

⁶⁴ *WJR*, 466.

⁶⁵ Vgl. *WJR*, 466; Miskotte gebruikt de term als aanduiding van de leer der correlatie (de moderne uitwerking van het oudtestamentische verbondsbegrip), de term verwijst dus niet naar bijvoorbeeld Jeremia 31:31-33, waar ook over ‘een nieuw verbond’ gesproken wordt.

⁶⁶ Dit mensbeeld wordt volgens Miskotte gekenmerkt door ‘een ongebroken geloof in den vrijen wil’ (*WJR*, 457), ‘een ontembaar optimisme’ (*WJR*, 457) en het vervallen of vervagen van ‘deemoed’ (*WJR*, 457).

⁶⁷ *WJR*, 459; Miskotte constateert dat bij elk van de door hem behandelde denkers ondanks de door hem gewaardeerde universele verbreding in hun leer de ‘constante verhouding van Israël en Jahwe wordt gehandhaafd’ (*WJR*, 454) en dat het paradigma voor die relatie het huwelijk is, waarin de trouw de altijd bindende schakel is, die God voor eeuwig aan Israël bindt (vgl. *WJR*, 471-472).

⁶⁸ *WJR*, 480, vgl. *WJR*, 483.

⁶⁹ Vgl. *WJR*, 478.

⁷⁰ Vgl. *WJR*, 468-469.

⁷¹ Vgl. *WJR*, 482.

de volksgeschiedenis, de structuur van het O.T.-als-geheel bepaalt'.⁷² Miskotte doet deze uitspraak, wanneer hij erop wijst dat de vervulling van de beloften die aan het Sinaï-verbond verbonden waren, afhankelijk was van houding en daad van het volk Israël. Dat het jodendom op grond van het Sinaï-verbond tot een wederkerigheid tussen God en zijn volk concludeert, is daarom naar het inzicht van Miskotte niet terecht. Want God maakt zich niet van Israël afhankelijk; het initiatief tot de relatie met Israël ligt namelijk bij God⁷³, evenals de garantie voor de voortzetting van die relatie: 'over het volk, als Abrahams zaad, ligt een belofte, die de *continuïteit* harer gelding in God heeft'.⁷⁴

Uit het geheel van zijn betoog blijkt, dat Miskotte vooral naar het verbond van God met Abraham verwijst, om Gods positie te onderstrepen: het initiatief tot en de instandhouding van het verbond berust 'in de vrijmacht van Hem, van wien het verbond uitging en die het draagt'.⁷⁵ In zijn vrijmacht kiest God ervoor om een relatie aan te gaan, zoals Hij er ook voor kan kiezen deze relatie vanwege ontrouw van de kant van de mens te verbreken. Deze vrijmacht – die typerend is voor de heiligheid van God⁷⁶ – sluit de wederkerigheid, zoals die in het jodendom geleerd wordt, uit. Het jodendom komt dus tot een andere interpretatie van de relatie tussen God en Israël, ondanks het feit dat 'het O.T. de soevereiniteit Gods en de heteronomie in grootsche eentonigheid predikt'.⁷⁷ De naam waarmee God zich (bijvoorbeeld als 'Melekh' tegenover 'Baäl') aan Israël openbaart, spreekt in dit opzicht volgens Miskotte voor zichzelf: 'het tetragrammaton bezegelt de volstrekte vrijmachtigheid van dezen Melekh'.⁷⁸ Dat het jodendom ondanks deze duidelijkheid toch tot de gedachte van wederkerigheid komt, vindt zijn oorzaak in het feit, dat 'de Heiligheid niet meer achter en boven het verbond wordt gezien, maar in het verbond besloten wordt geacht'.⁷⁹ Deze (volgens Miskotte) structurele denkfout leidt tot een miskenning van Israëls afhankelijkheid van Gods vrijmacht in de relatie tussen hen. Met andere woorden: de onjuiste verbondsgedachte leidt tot een onjuiste godsgedachte en een onjuiste gedachte over de eigen positie als volk ten opzichte van God.

Vanuit deze invalshoek confronteert Miskotte de joodse leer der correlatie met de vooronderstellingen van het christelijk kerugma. Hij stemt in met Hermann Cohen, wanneer deze stelt: 'In der Góttessidee ist ... der Widerspruch zwischen Judentum und Christentum unversöhnlich'.⁸⁰ Dit hangt samen met de christelijke uitleg van Jezus' messianiteit. Want, zo stelt Miskotte, in de vooronderstelling van het kerugma vallen christocentriciteit en theocentriciteit samen: de belijdenis van Jezus als Kurios staat op één lijn met de belijdenis van JHWH als Heer.⁸¹ Tot 'de wijze

⁷² *WJR*, 504.

⁷³ Vgl. *WJR*, 502.

⁷⁴ *WJR*, 504; cursivering door Miskotte.

⁷⁵ *WJR*, 502.

⁷⁶ Miskotte beschouwt de 'Heiligheid Gods' als het 'eenheidsgezichtpunt' waaronder het gehele Oude Testament gezien moet worden, *WJR*, 494.

⁷⁷ *WJR*, 507.

⁷⁸ *WJR*, 498; vgl. 496: 'de naam Jahwe doelt op de uiterste consequentie van deze eigenschap', nl. van de Heiligheid Gods (voor Miskotte is de 'heiligheid Gods' vrijwel synoniem met 'vrijmachtigheid Gods').

⁷⁹ *WJR*, 507.

⁸⁰ *WJR*, 532-533; Miskotte citeert Hermann Cohen uit *Jüdische Schriften II*, 117.

⁸¹ *WJR*, 517, 518.

waarop het nieuwe Godsvolk de oude Schrift las⁸² behoort ook, dat men ‘in het O.T. Christus vond en niets dan Christus’.⁸³ Dit betekent volgens Miskotte, ‘dat dezelfde Heiligheid Gods, Zijn Vrijmacht, die het wezen van het O.T. bepaalt, zich geopenbaard heeft in de “verschijning” van den Messias’.⁸⁴ Tot deze vrijmacht van God behoort de bereidheid zich tot in het vlees te vernederen, uit liefde voor de mens en met de bedoeling deze te verlossen, zoals geschied is in de uiteindelijke openbaring van Gods liefdesraad in de persoon van Jezus Christus.⁸⁵ Maar doordat het jodendom de vrijmacht en heiligheid van God binnen het verbond gehaald heeft, stond het volgens Miskotte niet open voor ‘de laatste en beslissende theofanie’, namelijk de ‘Epiphanie van Christus’.⁸⁶ Ondanks het feit, dat naar joodse begrippen ‘de voorwaarden van 's mensen zijde niet waren vervuld’ kwam de messias, hetgeen laat zien, ‘dat God anders kan, juist omdat Hij Jahwe is, die zich ontfermt over wien Hij zich wil ontfermen’.⁸⁷

Volgens Miskotte zit hier het springende punt, waarop de verschillen tussen jodendom en christendom onoverkomelijk blijken te zijn. Het jodendom heeft er volstrekt onvoldoende oog voor, dat de verkiezing van Israël deel uitmaakt van Gods genadige toewending tot de mensheid als geheel. Tegenover de verabsolutering van de verkiezing van Israël in de joodse gedachte van een onverbreekelijke correlatie – waarin Israël als verbondspartner ‘vrij’ is ten opzichte van God – stelt Miskotte de christelijke leer der predestinatie, waarin hij een vertolking ziet van de bijbelse gedachte, dat God in zijn vrijmacht bedacht is op de verlossing van de mens (mensheid) in zijn verlorenheid.⁸⁸ Terwijl het jodendom leeft onder de instellingen (de Thora) van het Sinaïtisch verbond, betekent de komst van Christus de in werking treding van het ‘Nieuwe Verbond’, dat een ‘genaderijk bestel’ is.⁸⁹ De ‘oude en nieuwe wereld’, ‘Adam en Christus’ staan in een dialectische verhouding ten opzichte van elkaar. ‘En vanuit deze dialectiek gezien’, zo stelt Miskotte, ‘verschijnt het mosaïsch geordende Israël als episode’.⁹⁰ En voor de eerste christenheid leidt de ongehoorzaamheid van Israël (waarvan ook Stefanus getuigt⁹¹) volgens Miskotte dan ook tot de consequentie, ‘dat het volk, dat werkelijk “Gods volk” en dat werkelijk drager der Openbaring was, wordt “buitengeworpen”’.⁹²

De verschijning van Christus heeft dus volgens Miskotte de onjuistheid en de onhoudbaarheid van de joodse leer der correlatie aan het licht gebracht. Israël speelde niet die rol in de wereldgeschiedenis, die het jodendom aan Israël had toebedacht. Niet de mens (de gelovige Israëliet, Israël) zet iets nieuws in gang, maar God zelf is de Initiatiefnemer. Niet de levensheiliging leidt tot verzoening (zoals in de jodse

⁸² *WJR*, 518; ‘nieuwe Godsvolk’ gebruikt Miskotte als aanduiding van de eerste christenen zonder bijbels-theologische argumenten daarvoor te noemen; de term komt niet voor in het Oude en Nieuwe Testament maar is wel gangbaar in het christelijke dogmatische exposé.

⁸³ *WJR*, 519.

⁸⁴ *WJR*, 519; vgl. ook zijn latere *Bijbels ABC*.

⁸⁵ Vgl. *WJR*, 544; 552.

⁸⁶ *WJR*, 521.

⁸⁷ *WJR*, 519.

⁸⁸ *WJR*, 532; 521.

⁸⁹ *WJR*, 520.

⁹⁰ *WJR*, 522, met een verwijzing naar Romeinen 5:20 (nomos de pareiselten).

⁹¹ *WJR*, 53; Miskotte stelt daar, dat tot de vooronderstellingen van het kerugma ook de visie van Stefanus op de geschiedenis van Israël ‘als de geschiedenis eener consequente ongehoorzaamheid’.

⁹² *WJR*, 527.

leer der correlatie), maar: levensheiliging is (in de christelijke optiek) vrucht van de verzoening waartoe God het initiatief genomen heeft.⁹³ Reeds in het Oude Testament wordt dit duidelijk, waar de vrijmachtigheid van God als de Heilige Israëls verkondigd wordt ten overstaan van het onvermogen van Israël.⁹⁴ Hierin is het Oude Testament te beschouwen als Evangelie⁹⁵: getuigenis aangaande Gods genadige – soevereine – toewending tot de falende en onvermogen mens. Tot deze toewending was God vastbesloten, zodat volgens Miskotte gesteld kan worden, dat tot de vooronderstelling van het kerugma ook ‘de prioriteit van Gods wezen en Gods daad, de praedestinatie van den Zoon en van het nieuwe volk, de uitgieting des Geestes over beiden’ behoort.⁹⁶ De joodse leer der correlatie – die volgens Miskotte een verabsolutering is van het verbond en de verkiezing van Israël⁹⁷ – staat hier haaks op.

Gaandeweg blijkt, dat Miskotte er zeer bewust voor kiest om geen bijzondere plaats toe te kennen aan Israël, waar het gaat om de relatie van God met de wereld. Miskotte legt grote nadruk op de ‘Vrijmacht’ en ‘Raad Gods’ als invalshoek van waaruit de positie van de mens (en dus ook van Israël) bezien dient te worden: ‘In het christelijk kerugma komt het apriori Gods soeverein naar voren.’⁹⁸ Daarom is volgens Miskotte de joodse leer der correlatie ‘gemeten aan het O.T., trotz aller leidenschaftlich-religiösen Gebärde eine ehrfurchtlose Haltung des Menschen gegen Gott’.⁹⁹ In de leer der heiliging zoals Miskotte die ontwikkelt gaat Gods liefdesraad¹⁰⁰ vooraf aan elk handelen van God¹⁰¹ en is de levensheiliging van de mens het antwoord daarop. De mens – Israël – heeft volgens Miskotte ten overstaan van Gods Vrijmachtigheid niets in te brengen en faalt in alles om zijn vrijheid goed te gebruiken.¹⁰² Het jodendom aanvaardt volgens Miskotte deze tragiek van het mens-zijn niet en evenmin ‘het “verlorene” als uiterste doel van Gods zoekende liefde’.¹⁰³ Haaks daarop staat ‘het apriori der Genade’, zoals dat tot zijn recht komt in de leer der predestinatie. Deze rijst op nieuw-testamentische bodem op ‘uit de zalige huivering en de heilige verwondering over hetgeen God buiten den mensch om gedaan heeft’¹⁰⁴: in de openbaring van zijn genade in Jezus Christus – die als enige ‘waarlijk in de Correlatie staat en stand houdt’ en als zodanig in de plaats treedt van het volk¹⁰⁵ – ziet Miskotte het bewijs dat Israël niet die positie had, die het jodendom aan dit volk heeft toegekend.

⁹³ *WJR*, 526.

⁹⁴ *WJR*, vgl. 526; 541.

⁹⁵ *WJR*, 527.

⁹⁶ *WJR*, 526.

⁹⁷ Vgl. *WJR*, 531; volgens Miskotte hangt Jezus' kritiek op de schriftgeleerden en farizeeën hier direct mee samen.

⁹⁸ *WJR*, 533; vgl. 541: ‘De kerk ziet in het O.T. de soevereiniteit Gods overheerschen en het verkoren volk falen.’

⁹⁹ *WJR*, 525, Miskotte citeert Emil Brunner, *Erlebnis, Erkenntnis, Glaube*, Tübingen 1920, 3.

¹⁰⁰ *WJR*, 543.

¹⁰¹ *WJR*, 532.

¹⁰² *WJR*, 521.

¹⁰³ *WJR*, 533; Miskotte beschouwt het als een ‘Verjudung’ als in de christelijke theologie ook onvoldoende betekenis gehecht wordt aan de zondeleer; dit leidt tot een verkeerd vroomheidsideaal, *WJR*, 535-536.

¹⁰⁴ *WJR*, 533.

¹⁰⁵ *WJR*, 531.

Miskotte hanteert hierbij als hermeneutisch principe, dat er door de verschijning van de messias als nieuw openbaringsmoment in de geschiedenis van Israël¹⁰⁶ een ander ‘voorteken’¹⁰⁷ voor het Oude Testament is komen te staan, waardoor ‘dezelfde noten een andere melodie geven’¹⁰⁸; Miskotte transposeert daarom oudtestamentische gegevens vanuit de context en samenhang met Israël naar de kerk. De geschiedenis van Israël was volgens hem een ‘episode’¹⁰⁹, die door het jodendom ten onrechte vereeuwigd wordt in de leer der correlatie – al moet de kerk er vervolgens voor hoeden de vrijmacht van God niet te objectiveren in de leer van de predestinatie¹¹⁰: ‘Praedestinatie is een “Ereignis” ... Het O.T. is een voortdurende herinnering voor de Kerk, dat de verkiezing Gods op geen enkele wijze tot een “datum” zonder meer te objectiveren is.’¹¹¹ Ten onrechte verabsoluteert het jodendom volgens Miskotte de verkiezing van Israël tot een vaststaand gegeven, terwijl de geschiedenis van Israël juist aan het licht brengt hoe relatief de positie van de mens ten opzichte van God is en dat Israël daarin geen andere positie heeft dan de andere volkeren. In ‘het horizontale van Israëls ontwikkeling, afval en verharding’ en in ‘het verticale van gericht en belofte’¹¹² blijkt voor de Kerk, dat het in het Oude Testament niet primair om Israël gaat, maar om het ‘apriori der genade’ voor de gehele mensheid, zoals dat in Christus ten volle geopenbaard is. In die zin is het Oude Testament voor de kerk ‘geschiedenis’¹¹³; het is beschrijving van ‘de menselijkerwijs onoplosbare tragedie van het eigenwillig Godsvolk’¹¹⁴ die door God zelf tot een oplossing gebracht wordt dankzij zijn genadige toewending tot de mens met de komst van Christus.

Ook hierin geldt, dat de continuïteit in de relatie van God met de mens besloten ligt in God zelf. Dit spreekt wat Miskotte betreft duidelijk uit de godsnaam: terecht leest de kerk in het “‘Ehjah ascher ehjah” (Ex.3), als naam van de Bondsgod’¹¹⁵, principieel niets anders dan in de ‘Vadernaam’.¹¹⁶ Beide namen laten namelijk zien, dat niet de mens, maar God de Initiatiefnemer is in zijn genadige, vrijmachtige toewending tot de mens¹¹⁷: ‘Beide zijn neerslag van die praedestinatie-gedachte, waarin structureel de electie overweegt.’¹¹⁸ Hierbij is geen sprake van een breuk, want de Vader van Jezus Christus is dezelfde als de Bondsgod van Israël.¹¹⁹ Door de openbaring van de gerechtigheid Gods in Christus leert de kerk uit de godsnaam het apriori der genade te verstaan. De ‘overmacht der verkiezing’¹²⁰ krijgt een ongedachte inhoud en kan daarom ‘het nieuwe Israël heenwijzen naar een nieuwe Vol-

¹⁰⁶ Vgl. *WJR*, 519.

¹⁰⁷ *WJR*, 538.

¹⁰⁸ *WJR*, 538.

¹⁰⁹ *WJR*, 522.

¹¹⁰ *WJR*, 542.

¹¹¹ *WJR*, 542.

¹¹² *WJR*, 542.

¹¹³ *WJR*, 542.

¹¹⁴ *WJR*, 542.

¹¹⁵ *WJR*, 546.

¹¹⁶ *WJR*, 546.

¹¹⁷ Hij is de ‘Urheber’ van een verbond, waarin ‘wet’ en ‘evangelie’, ‘gebod’ en ‘belofte’ geen tegenstelling vormen, *WJR*, 547; vgl. 544.

¹¹⁸ *WJR*, 546.

¹¹⁹ Vgl. *WJR*, 545, 547.

¹²⁰ *WJR*, 542.

einding, een Voleinding der voleinding'.¹²¹ Hierin is begrepen, dat de kerk wandelt in 'de werkelijke nieuwheid van het nieuwe verbond',¹²² anders 'zou de tragedie Israëls opnieuw beginnen of liever: op den ouden voet worden voortgezet'.¹²³ Dat laatste is echter volgens Miskotte zeker niet het geval en het leidt volgens hem geen twijfel of Jeremia 31:31-33 (over het nieuwe verbond) 'het rabbijnse denken in verlegenheid moet brengen!'.¹²⁴ Het zou namelijk onjuist zijn, te denken dat het bij het nieuwe verbond om 'de nieuwe organisatie onder Ezra'¹²⁵ zou gaan. Het feit dat de onwankelbaarheid van het nieuwe verbond vergeleken wordt met de onwankelbaarheid van de natuurorde sluit een dergelijk bilateraal denken uit; de vergelijking met de onwankelbaarheid van de natuurorde 'verwijst naar dat verheven en bewogen Zijn, dat in de verschijning van den ongedachten, onverwachten Christus doorbreekt'.¹²⁶ Volgens Miskotte is 'het "nieuwe verbond" structureel niets anders dan de "praedestinatie"',¹²⁷ de vrijmachtige liefdesraad van God is ook in het nieuwe verbond alles bepalend. Het 'nieuwe godsvolk'¹²⁸ – de kerk – leeft daaruit en leest in dat besef het Oude Testament als getuigenis dat Gods toewending tot de falende mens 'spontane genade [is], gratia, geen reactie op iets in het schepsel, maar actus purus, niet veroorzaakt, maar zelve oorzaak'.¹²⁹ In het Nieuwe Testament ziet Miskotte zijn zienswijze dat er geen sprake is van wederkerigheid in de relatie God-Israël bevestigd, want: 'De lijnen van het beeld van het huwelijk worden in het N.T. niet doorgetrokken'.¹³⁰ Slechts onder het gezichtspunt van de predestinatie kan men de begrippen verbond, volk en heiligheid zodanig uitleggen, dat recht gedaan wordt aan de vrijmacht van God.¹³¹ Doet men daar geen recht aan (zoals in de correlatieleer in het jodendom), dan blijft men steken in een oneindig streven naar wat voor de mens onbereikbaar is en ook in het eschaton niet bereikt kan worden. Het bevrijdende van het denken vanuit de predestinatie is wat Miskotte betreft echter, dat God naar de mens toekomt en zelf de mens meeneemt naar de voleinding.¹³² In de godsnaam ('Ehjah ascher ehjah'¹³³) ligt die beweging besloten, maar de correlatieleer in het jodendom belet Israël het zicht daarop. Ook de kerk dient zich daarvoor te hoeden, hetgeen Miskotte ertoe brengt *Het wezen der joodsche religie* te besluiten met de constatering dat daarom de ontmoeting met de joodse getuigen die hij in zijn dissertatie beschrijft van 'groote betekenis [is] voor de verscherping van ons onderscheidingsvermogen, voor de verdieping van ons inzicht in den wezenlijken zin van de verkondiging der Kerk'.¹³⁴

¹²¹ *WJR*, 543.

¹²² *WJR*, 543.

¹²³ *WJR*, 543; Miskotte verwijst hierbij naar Karl Refer, *Die Bedeutung des A.T. f.d.chr. Kirche*, in *Zeitwende* 1931, 132vv..

¹²⁴ *WJR*, 543.

¹²⁵ *WJR*, 543.

¹²⁶ *WJR*, 543.

¹²⁷ *WJR*, 543.

¹²⁸ *WJR*, 518; vgl. 526.

¹²⁹ *WJR*, 544.

¹³⁰ *WJR*, 544; het huwelijk wordt in het Oude Testament gebruikt om de relatie God-Israël mee te typeren.

¹³¹ *WJR*, 544.

¹³² Vgl. *WJR*, 553.

¹³³ *WJR*, 546.

¹³⁴ *WJR*, 556.

Samenvattend kan gezegd worden dat Miskotte in *Het wezen der joodse religie* een kritische houding ten opzichte van het jodendom aanneemt. Tegenover de correlatieve leer in het jodendom stelt hij de predestinatieleer van het christendom. In het jodendom ziet hij onvoldoende het falen van de mens verdisconteerd in het denken over de relatie God-mens; ook acht hij het onjuist dat in het jodendom de verkiezing van Israël als vaststaand gegeven beschouwd wordt waarop God niet terug zou kunnen komen. Miskotte ziet in de leer van de vrijmachtige liefdesraad van God de enige basis voor een hoopvol denken over de existentiële vernieuwing van het menszijn. Op basis van zijn exegese van de oudtestamentische godsgedachte – die hij bevestigd ziet in het nieuwtestamentische getuigenis aangaande Christus – legt hij de predestinatieleer positief uit. Hij hoopt daarmee een tegenwicht te bieden tegen ontwikkelingen in het protestantisme van zijn tijd, met name op het punt van een te positief mensbeeld. Zijn onderzoek naar het wezen van de joodse religie is wat Miskotte een bijdrage aan de kritische zelfreflectie van de kerk.

2.2.2 Reflectie op *Het wezen der joodse religie*

In samenhang met de vraag naar de relatie God-Israël en de aspecten van historische en theologische discontinuïteit komt uit *Het wezen der joodse religie* het volgende beeld naar voren. Allereerst blijkt dat het Miskotte in zijn beschrijving van de joodse visie op de mens in relatie tot God vooral gaat om de verlossingsleer en dat zijn uitspraken over de relatie God-Israël in samenhang daarmee gezien moeten worden. Zo moet zijn grote moeite met de joodse visie op Israël als het eeuwige volk Gods mede gezien worden tegen de achtergrond van zijn visie op de soevereiniteit van God waaraan mensen geen rechten kunnen ontlelen.¹³⁵ Zijn kritiek in dezen op Cohen, Buber en Rosenzweig mag men niet uitleggen als een negatief oordeel over Israël als zodanig. Het gaat Miskotte erom aan te geven, dat ook Israël niet zonder de verlossing door God kan.

Er lijkt in het betoog van Miskotte een spanning te zitten op het punt van zijn interpretatie van de abrahamitische verkiezingsgeschiedenis enerzijds en zijn visie op de joodse uitleg van het Sinaï-verbond anderzijds. Aan de ene kant stelt Miskotte namelijk dat de patriarchengeschiedenis de structuur van het Oude Testament bepaalt¹³⁶; de verkiezing is dragend principe voor de relatie God-Israël, zij het dat het een verkiezing in volkomen vrijmacht van God is. Aan de andere kant benadrukt Miskotte het falen van Israël om aan de voorwaarden van het Sinaï-verbond te voldoen en verbindt hij daaraan de conclusie dat Israël geen bijzondere positie ten opzichte van de andere volkeren had in de relatie met God. De wederkerigheids-gedachte in het jodendom is daarom volgens Miskotte onjuist: de vrijmacht van God laat ruimte voor een afkeer van Israël. Dit lijkt echter op gespannen voet te staan met Miskottes eigen constatering dat de verkiezing van Israël in Abraham grondlegend is en dat de continuïteit van de belofte die over het volk ‘als Abrahams zaad’¹³⁷ ligt in God besloten ligt. Dat lijkt een zich afkeren door God van Israël juist uit te sluiten.

¹³⁵ In feite tekent zich in zijn dissertatie al af wat Miskotte later in *Als de goden zwijgen* nader uitwerkt in zijn typering van ‘de jood’ in de mens.

¹³⁶ *WJR*, 504.

¹³⁷ *WJR*, 504.

Toch werkt Miskotte zijn gedachtegang wel uit in de richting van een discontinuïteit naar Israël in zijn hoedanigheid als etnische grootheid. De joodse afwijzing van Jezus als verlosser heeft volgens Miskotte namelijk tot consequentie dat Israël wordt ‘buitengeworpen’¹³⁸, hoewel het ‘werkelijk “Gods volk” en ... drager der Openbaring was’.¹³⁹ Hier ontstaat dus in de benadering van Miskotte een breuk in de relatie God-Israël. Deze breuk moet historisch geduid worden, gegeven het feit dat Miskotte in termen van een ‘episode’¹⁴⁰ en ‘geschiedenis’¹⁴¹ over Israël en het Oude Testament spreekt, in de zin van de tijd voorafgaand aan de komst van Jezus. Er is echter geen sprake van theologische discontinuïteit, want juist in de epifanie van Christus toont God volgens Miskotte zijn vrijmacht om zich te ontfermen over wie hij wil.¹⁴² Toch past Miskotte die gedachte niet op de relatie van God met Israël als volk in zijn historische gestalte toe, zodat de historische discontinuïteit gehandhaafd blijft.

Dat hangt mede samen met Miskottes interpretatie van de komst van Christus. De komst van Christus toont volgens Miskotte aan, dat de correlatieleer onhoudbaar is. Juist omdat de mens niet in staat is te beantwoorden aan de wil van God, zoekt God de mens in zijn verlorenheid op en brengt God zelf ‘de menselijkerwijs onoplosbare tragedie van het eigenwillig Godsvolk’¹⁴³ tot een oplossing. Het jodendom verabsoluteert echter volgens Miskotte de verkiezing dusdanig, dat er geen sprake kan zijn van een noodzaak tot verlossing door God. Afgezien van het feit, dat men zich kan afvragen of Miskottes visie op het jodendom in dezen genuanceerd genoeg is, is een gegeven dat op dit punt voor Miskotte de wegen tussen jodendom en christendom uiteen gaan: ten onrechte gaat het jodendom eraan voorbij dat ook Israël verlost moet worden en de ontkenning daarvan leidt tot een overschatting van de eigen positie ten opzichte van God, alsof die positie ‘eeuwig’ dezelfde zou zijn.¹⁴⁴ Bij deze zienswijze van Miskotte zou men echter kunnen overwegen of Miskotte hiermee een juiste exegese geeft van Romeinen 5:20.¹⁴⁵ Miskotte stelt namelijk de tijdelijke bedeling van ‘de wet’ waarover Paulus spreekt op één lijn met ‘het volk Israël’, hoewel Paulus dat niet doet en daarmee Israël dus wel als historische grootheid laat staan. Dat zou – om in de terminologie van Miskotte te spreken – kunnen betekenen dat de wet was weliswaar een ‘episode’ was, maar Israël niet; in dat geval zou er wel historische continuïteit blijven in de relatie God-Israël. Denkend vanuit de theologische continuïteit in het handelen Gods in relatie tot de mensheid, transposeert Miskotte het Oude Testament naar de kerk als ‘het nieuwe Israël’.¹⁴⁶ Hij betreft de beloften van het ‘nieuwe verbond’ (Jeremia 31:31–33) op de gemeente van Christus, met als argument dat deze beloften in de context van Israël gezien alleen zouden kunnen slaan op ‘de nieuwe organisatie onder Ezra’.¹⁴⁷ Hij laat hierbij echter buiten beschouwing, dat in het Nieuwe Testament (Hebreeën

¹³⁸ *WJR*, 527.

¹³⁹ *WJR*, 527.

¹⁴⁰ *WJR*, 522.

¹⁴¹ *WJR*, 542.

¹⁴² Vgl. *WJR*, 519.

¹⁴³ *WJR*, 542.

¹⁴⁴ Vgl. *WJR*, 369.

¹⁴⁵ *WJR*, 522.

¹⁴⁶ *WJR*, 543.

¹⁴⁷ *WJR*, 543; Miskotte doet voorkomen dat hij dit als exegese gevonden heeft bij rabbijnen.

8:8) de woorden van Jeremia aangehaald worden, zonder dat deze direct op de gemeente van Christus betrokken worden. En hoewel Miskotte kritiek uit op vergeestelijking van de oudtestamentische heilsverwachting¹⁴⁸, komt hij zelf niet tot een letterlijke toepassing op Israël als volk (als historische grootheid) van Jeremia's aankondiging dat God een nieuw verbond zal sluiten met 'het huis van Israël' en 'het huis van Juda' (de twee delen waarin het koninkrijk na Salomo uiteengevallen was, in ballingschap weggevoerd en verstrooid geraakt onder de volkeren). Dat Miskotte niet tot een letterlijke toepassing komt, moet verklaard worden uit zijn gedachte van het 'apriori der genade' voor de hele mensheid; maar daarbij kan opgemerkt worden dat uit het betoog van Miskotte niet duidelijk is hoe hij daarin ook Israël betrokken ziet. Dat is begrijpelijk tegen de achtergrond van het feit, dat het Miskotte te doen is om de soteriologie en niet specifiek om de relatie God-Israël. Maar ook in dat kader (van de soteriologie) valt wel de vanzelfsprekendheid op waarmee Miskotte het Oude Testament op dit punt transposeert van Israël naar de kerk. Men kan zich voorstellen dat van joodse zijde hier wel vragen bij te stellen zouden zijn.

Tenslotte zij gewezen op de betekenis die Miskotte geeft aan de godsnaam ('Ehjah ascher ehjah'¹⁴⁹) in samenhang met zijn christologische gezichtspunt waaronder hij de joodse visie op het Sinaï-verbond bekritiseert. De godsnaam maakt volgens Miskotte duidelijk, dat God de soevereine initiator is van de relatie met de mens; hij is de 'Urheber' van een verbond waarin 'gebod' en 'belofte' geen tegenstelling vormen¹⁵⁰, maar in alles overeenstemmen met de vrijmachtige liefdesraad van God. Men zou verwachten dat dit voor Miskotte ook implicaties zou hebben voor de relatie God-Israël: het 'ehjah ascher ehjah' is de naam waarmee God zich op bijzondere wijze aan Israël bekend maakte en zich aan Israël als volk verbond. Maar met alle nadruk die Miskotte legt op het falen van Israël jegens God in het kader van het Sinaï-verbond, verdwijnt ook buiten beeld, dat deze godsnaam een belofte voor Israël inhoudt die op zichzelf genomen los staat van de geboden van het Sinaï-verbond. Waar Miskotte een verband legt tussen de godsnaam en het Sinaï-verbond kan men namelijk vanuit Exodus 3 ook wijzen op het verband met de patriarchengeschiedenis, waarin de verkiezing door God de centrale notie is. Maar tegen de achtergrond van het falen van Israël in het voldoen aan de geboden van het Sinaï-verbond duidt Miskotte de godsnaam universeel en gaat hij voorbij aan de samenhang tussen de godsnaam en de verkiezing van Israël. Het belofte-karakter van de godsnaam, als bron van hoop voor Israël en door het jodendom beleden met het noemen van 'de Naam'¹⁵¹, wordt door Miskotte gegeneraliseerd tot de mensheid als geheel, zonder dat hij er blijk van geeft te beseffen dat dit – waar het gaat om de relatie God-Israël – minder vanzelfsprekend is dan het op het eerste gezicht lijkt.

Samenvattend kan gezegd worden, dat Miskotte in *Het wezen der joodse religie* weliswaar een dogmatisch kader geeft voor de verankering van de komst van Christus in de oudtestamentische godsgedachte, maar dat hij daarbij voorbij gaat aan het

¹⁴⁸ *WJR*, 551: volgens Miskotte is dit 'in alle tijden een grote fout geweest'.

¹⁴⁹ *WJR*, 546.

¹⁵⁰ *WJR*, 547; vgl. *WJR*, 544.

¹⁵¹ Met zijn gebruik van 'Jahwe' lijkt Miskotte geen rekening te willen houden met het joodse gebruik om de godsnaam niet te noemen; het maakt duidelijk dat hij zijn betoog de binnen-christelijke bezinning beoogt; in eerdere publicaties gebruikte hij 'Jahve' als vertaling van de godsnaam.

gegeven dat de komst van Christus ook historisch verankerd was in Israël en in het Oude Testament. Zijn verankering van de komst van Christus in de oudtestamentische godsgedachte leidt bij Miskotte tot een theologisch voorbehoud ten aanzien van de plaats van Israël in de toewending van God tot de wereld: ten opzichte van God heeft Israël geen bevoorrechte positie boven de andere volkeren. Consequentie daarvan is, dat Miskotte oudtestamentische heilsbeloften (zoals in Jeremia 31:31-33) niet specifiek op Israël als volk in zijn historische gestalte betreft. Dit lijkt op gespannen voet te staan met het onverbreekelijke en unieke karakter van de band van God met Israël, zoals die vanuit de geschiedenis van de aartsvaderen door het gehele Oude Testament heen beschreven wordt en in het Nieuwe Testament niet herroepen wordt. Globaal genomen lijkt de conclusie te kunnen zijn: de systematische invalshoek in *Het wezen der joodsche religie* staat op gespannen voet met een historische duiding van oudtestamentische gegevens inzake de relatie van God met Israël.

2.3 'HET JODENDOM ALS VRAAG AAN DE KERK'

2.3.1 *Beschrijving*

In het kader van zijn dissertatie deed Miskotte diepgaand onderzoek naar de wezensstructuur van het jodendom. Hij liet zien waarin (volgens hem) het jodendom wezenlijk verschilt van het christendom. Tot de openheid waarmee Miskotte andere denkwijzen tegemoet trad en doordacht behoorde echter ook de vraag: welke zwakke punten in mijn eigen denkwijze / traditie komen in de confrontatie met dit 'fenomeen' aan het licht? In *Het wezen der joodsche religie* gaat Miskotte daar voor wat betreft het jodendom niet of nauwelijks op in.¹⁵² Dat is geheel anders in het artikel 'Het jodendom als vraag aan de kerk'.¹⁵³ In dit artikel zet Miskotte in kort bestek de vragen op een rij die volgens hem terecht door het jodendom aan de kerk gesteld kunnen worden. Bepaalde aspecten uit zijn dissertatie (zoals de gelijkstelling van het tetragrammaton en de vadersnaam, het verband tussen verzoening en verlossing) komen in het artikel terug.

Het is niet duidelijk of de directe aanleiding voor het schrijven van 'Het jodendom als vraag aan de kerk' voor Miskotte gelegen heeft in zijn bestudering van het jodendom in het kader van zijn dissertatie en of het artikel in zekere zin een tegenwicht moet vormen tegen het slothoofdstuk van zijn eigen dissertatie. Miskotte verwijst zelf in zijn artikel nergens terug naar zijn kort daarvoor verschenen dissertatie. Dat Miskotte betekenis is blijven hechten aan dit artikel over het jodendom moge blijken uit het feit, dat hij het tot zeven keer toe publiceerde.¹⁵⁴ Hoewel het

¹⁵² Een voorbeeld van een moment moment dat het wel even aandacht krijgt is *WJR*, 539: Miskotte noemt daar de joodse kritiek op het christelijke denken over God als 'eeuwig voleindigd zijn', waardoor het mensenleven 'een spel' zou zijn geworden.

¹⁵³ In deze studie wordt geciteerd uit de uitgave van het artikel in *Verzameld Werk* (hierna geciteerd als *VW*), deel I, 89-97; met uitzondering van de in een latere uitgave toegevoegde laatste twee alinea's is dit artikel de oorspronkelijke versie.

¹⁵⁴ Het verscheen voor het eerst in *Eltheto* 88 (1933/34)/6 Zeist, 195; verder onder meer in de 1e jaargang van *In de Waagschaal* (1945/1946); een gewijzigde vertaling schreef Miskotte voor *Wenn die*

een klein artikel is, verdient het bijzondere aandacht, gegeven het belang dat Miskotte er blijkbaar zelf aan toekende. Omdat het uit dezelfde tijd dateert als de dissertatie over het jodendom, wordt het besproken alvorens in te gaan op verdere publicaties. Zo nodig kan dan bij de bespreking van het latere werk van Miskotte teruggegrepen worden op het oorspronkelijke artikel; een eventuele ontwikkeling of nadere nuancering in het denken van Miskotte komt daardoor duidelijker aan het licht.

In zeven punten somt Miskotte de vragen op die volgens hem vanuit het jodendom aan de kerk gesteld kunnen worden.¹⁵⁵ Ze beogen een dieptepeiling van de existentie van de kerk: het gaat om grondvragen naar het bestaansrecht en de bestaansgrond van de kerk. Immers, de kerk beroept zich gedeeltelijk op dezelfde traditie als het jodendom. In haar beroep op het Oude Testament gaat de kerk ervan uit, dat zij theologisch dichter bij de bedoelingen van het Oude Testament staat dan het jodendom. Hierop spitst het artikel van Miskotte zich toe. Want – afgezien van een verschil in toekennen van betekenis aan gegevens uit het Oude Testament inzake de eredienst – dringen zich vanuit het jodendom vragen aan de kerk op, die raken aan de kern van het belijden (door de kerk) van God zoals hij zich aan Israël bekend gemaakt heeft.

Het eerste punt dat Miskotte onder de aandacht brengt is: 'Israël vraagt.'¹⁵⁶ Hij beschouwt dit als het meest kenmerkende voor het bestaan van Israël in welke historische of godsdienstige verschijningsvorm ook. Israël ziet zich gesteld voor het harde gegeven, dat het Rijk dat God beloofd heeft, niet komt. Terwijl in de godsgedachte van Israël God degene is die daden stelt in de geschiedenis, is de grote vraag die hen onrustig maakt: Hoe kan het dat het Rijk niet komt, terwijl wij uit de geschiedenis God kennen in zijn genadige toewending tot de mens. En de vraag die (aldus Miskotte) van hieruit naar de kerk uitgaat, is: 'waarom zijt gij zo rustig? ... Hoe kunt gij vrede hebben met deze wereld ... met uw eigen zelfgenoegzaam bestaan? Hebt gij een ander antwoord gekregen van dezelfde God ... of hebt gij het opgegeven te vragen?'¹⁵⁷

Een tweede cluster van vragen hangt samen met de manier waarop in het jodendom de relatie tussen God en mens opgevat wordt. Uitgaande van de verkiezing en van het met hen gesloten verbond ziet Israël het eigen bestaan als deel van Gods inzet voor de wereld: 'Hij is Gods *partner* in het ontzaglijk wereldwerk'.¹⁵⁸ Binnen deze relatie weet Israël uit de Thora wat Gods wil is en met welke daden Israël God – en de komst van het Rijk – dient. Draagvlak voor deze relatie is het gebed: de bede om verhaasting van de komst van het rijk in samenhang met de eigen inzet daartoe als volk van God. Maar de kerk gaat ervan uit dat de mens geheel afhankelijk is van God. Keerzijde daarvan is, dat God de mens niet nodig heeft. De vraag die het jodendom daarom aan de kerk stelt, is: 'wat is *uw* gebed?'.¹⁵⁹ Want als God 'in zich-

Götter schweigen (1963) en met enkele andere artikelen werd het opgenomen in de gelijknamige bundel *Das Judentum als Frage an die Kirche*, Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus 1970.

¹⁵⁵ Het is niet duidelijk of Miskotte joodse bronnen op het oog heeft waarin hij deze vragen zo is tegengekomen; hij verwijst er niet naar.

¹⁵⁶ *VWI*, 89.

¹⁵⁷ *VWI*, 90.

¹⁵⁸ *VWI*, 90.

¹⁵⁹ *VWI*, 91.

zelf eeuwig en volkomen' is: hoe verhoudt zich dat dan tot zijn openbaring aan zijn volk bij monde van zijn profeten?

Bij de derde vraag die Miskotte formuleert komen verschillende elementen uit de christelijke dogmatiek in het geding. Het jodendom stelt: voor de leer der erfschuld, predestinatie, drieëenheid, twee naturen van de messias, leer aangaande de hel, eeuwige straf en noodzaak van verzoening (boven en naast bekering) is in het Oude Testament onvoldoende houvast te vinden. De grondgedachten aangaande God die in dergelijke kerkelijke dogma's doorklinken, stemmen niet overeen met het oud-testamentische spreken over God. De vraag die Israël in dit verband rechtstreeks¹⁶⁰ aan de kerk richt is: 'is de "Vader" in het Nieuwe Testament werkelijk *dezelfde* God, waarvan het Oude Testament getuigt?'.¹⁶¹ Miskotte wijst erop, dat wie de openbaringseenheid van Oude en Nieuwe Testament belijdt op het punt van het spreken over God inderdaad niet in strijd mag komen 'met de grondveronderstellingen van het oud-testamentische spreken over God'.¹⁶² Maar tegelijkertijd zijn sommige uitspraken in het Nieuwe Testament maar moeilijk te rijmen met het Oude Testament.¹⁶³

Als vierde punt stelt Miskotte de vraag vanuit het jodendom aan de orde 'welk recht de christenheid, de kerk, heeft, om onder jóden zending te bedrijven'.¹⁶⁴ Naar joodse begrippen zou het in tegenspraak met de uitverkiezing van Israël zijn, als de Joden zich tot het christendom zouden moeten bekeren. Ze zouden daarmee hun eigen afkomst en hun eigen toekomstverwachting verloochenen, terwijl niets erop wijst, dat met de verschijning van Christus inderdaad Gods toekomst is aangebroken (zoals het christendom stelt). Hoewel het jodendom de christelijke tijdrekening wel wil beschouwen als een 'aparte periode van heilsbeschikking over de volkeren',¹⁶⁵ kan het vanuit het jodendom gezien niet zo zijn, dat Israël zijn eigen plaats als 'Gods geroepene' zal moeten opgeven. Wie hierbij wil aanvoeren, dat het christendom bijvoorbeeld een zuiverder Godsvoorstelling of een hoogstaander ethiek zou hebben 'die miskent de waarde en pretentie van de joodse religie' en heeft een verkeerd beeld van 'het nieuwe van het christendom'.¹⁶⁶ Veeleer zou het jodendom waardering verdienen vanwege de verwantschap op het punt van de ethiek en op het punt van de godsvoorstelling, stelt Miskotte in samenhang met het punt van zending onder de Joden.

Miskotte stelt de toekomstverwachting van Israël wel aan de orde bij een vijfde punt waar het jodendom vragen bij stelt, namelijk: de verlossingsleer. Vanuit het jodendom gezien is datgene wat de kerk onder 'verlossing' verstaat 'in géén geval de verlossing, waarvan de profeten gesproken hebben en waarnaar de verwachting Israëls uitgaat'.¹⁶⁷ Een belangrijk verschilpunt met het jodendom is onder meer, dat de kerk verlossing beschouwt als een voldongen feit voor ieder die gelooft in Jezus, terwijl het jodendom deze gedachtegang beschouwt als een ondermijning van de zedelijke ernst van het leven in een onverloste wereld: zolang de wereld niet verlost

¹⁶⁰ Opnieuw valt op dat Miskotte hier geen joodse bronnen vermeldt.

¹⁶¹ *VWI*, 92.

¹⁶² *VWI*, 92.

¹⁶³ Vb. Johannes 14:6 / Psalm 86:15, 5, *VWI*, 92.

¹⁶⁴ *VWI*, 93.

¹⁶⁵ *VWI*, 94.

¹⁶⁶ *VWI*, 94.

¹⁶⁷ *VWI*, 95.

is, is ook Israëls bestaan niet vervuld. Maar de christenheid beschouwt zichzelf als verlost en als deelgenoot van (volgens hen) in Christus tot vervulling gekomen beloften. In feite zijn de ‘laatste dingen’ slechts van relatieve betekenis voor het christendom, terwijl het daar voor het jodendom juist op aan komt: de vraag naar de zin van de geschiedenis verdwijnt geheel uit het gezichtsveld in de personalistische benadering van de kerk. Daarom is ook een vraag van het jodendom aan de kerk: ‘Wat betekent het christelijk spreken over *verlossing*?’¹⁶⁸ Bij de bespreking van de vraag naar de verlossing gaat Miskotte vooral in op het ‘nu reeds’ dat de verlossingsleer van de kerk zou typeren en op het ‘nog niet’ dat hij als typerend benoemt voor de joodse visie op verlossing. Hij stelt hiermee wel een (in zijn ogen) duidelijk structuurverschil in de denkwijzen van jodendom en christendom aan de orde, maar hij gaat niet nader in op datgene wat (volgens hem) het jodendom verstaat onder ‘de verlossing waarvan de profeten gesproken hebben’.¹⁶⁹

Wel heeft Miskotte oog voor ‘het *feit van het bestaan* van Israël’ in het heden.¹⁷⁰ Hij wijst er in een zesde punt van vragen op, dat het bestaan van Israël als historische grootheid gepaard ging en gaat met jodenhaat.¹⁷¹ De wortel van de jodenhaat is volgens Miskotte godsdienstig van aard: het is een vorm van verzet tegen de God van Israël, die geen andere goden voor zijn Aangezicht duldt. Ook de kerk worstelt met dit punt. Want: ‘Deze God is onze God, heeft de christenheid gezegd. Maar het is slechts ten dele waar; en daarom prikkelt ons het blote feit van Israëls bestaan.’¹⁷² Het feit van Israëls bestaan herinnert er volgens Miskotte namelijk voortdurend aan, dat God zich ook geopenbaard heeft in de Wet die Israël van hem ontving en niet alleen in het Evangelie waar de kerk zich op beroept. Door de miskenning van de verhouding van Wet en Evangelie in hun onderlinge spanning en samenhang is er in de kerk ‘een vervreemding van God, gelijk Hij zich in Zijn woord geopenbaard heeft’.¹⁷³ De vraag die uitgaat van het feit van het bestaan van Israël is dus een vraag naar de erkenning van het feit van Gods openbaring in de Thora en naar de betekenis van die openbaring in het leven en denken van een gelovige. Wie doorvraagt naar zijn eigen bestaansgrond, wie de existentiële vragen bij zijn leven stelt, zal ook de vraag die uitgaat van het bestaan van Israël serieus moeten nemen.¹⁷⁴ Hierbij gaat het Miskotte meer om de theologische structuren die het wezen van de kerk raken, dan om de historische verbanden tussen kerk en Israël.

In het laatste, zevende punt dat Miskotte onder de aandacht brengt, wordt dit bevestigd. Miskotte stelt namelijk, dat ‘niet zozeer het historisch voortbestaan als wel het *gekwalficeerd* bestaan van Israël als zodanig’¹⁷⁵ een vraag oproept naar de heilsverwachting van het christendom. Het bestaan van Israël wordt volgens Miskotte gekwalficeerd door het in ‘afzondering en het daarmee verbonden onnoemelijk

¹⁶⁸ *VWI*, 95.

¹⁶⁹ *VWI*, 95.

¹⁷⁰ *VWI*, 95.

¹⁷¹ Miskotte spreekt hierbij over ‘een donkere, historie-scheppende kracht in het verleden zo goed als in het heden’, *VWI*, 95.

¹⁷² *VWI*, 95.

¹⁷³ *VWI*, 95-96.

¹⁷⁴ Miskotte gebruikt in deze context ook zelf het woord ‘existentieel’, maar hij noemt het een ‘onvermijdelijk modewoord’ (*VWI*, 96).

¹⁷⁵ *VWI*, 96.

lijden',¹⁷⁶ wachten op de Komende en zijn Rijk en de daarmee gepaard gaande verlossing van de wereld. Heel de zielehouding en levensrichting van het jodendom is daar op gericht: de verwachting van de messias en het Rijk is een bovenpersoonlijke heilsverwachting. In die zin is Israël door God gesteld tot een 'objectief ... getuigenis', 'een opgericht teken van de Parousie'.¹⁷⁷ Daartegenover staat, dat de kerk 'verlossing' als voltrokken beschouwt en daar wel een persoonlijke heilsverwachting aan verbindt, maar tegelijkertijd uitgaat van de ondergang van al het onverloste. In dit opzicht ziet de kerk zich geconfronteerd met het door de verwachting van de messias gekwalificeerde bestaan van Israël. En al zou het (stelt Miskotte) mogelijk zijn om in de beantwoording van alle eerdere vragen het kerugma van het Nieuwe Testament op een goede wijze te verbinden met de oud-testamentische gegevens en de Joden zouden in die beantwoording gekend worden en zich herkennen, dan nog 'zou deze vraag blijven, die God zelf ons stelt door Zijn providentie over Israël ... of ons leven het merk draagt van dat zuchten (waarvan Paulus spreekt in Romeinen 8) ... of ook wij Vorst-Messias en Zijn heerlijk Rijk nog verwachten'.¹⁷⁸ De laatste vraag die het jodendom aan de kerk stelt is dus een confrontatie op het punt van de godsgedachte zelf.

Over het geheel genomen kan men zeggen, dat Miskotte in 'Het jodendom als vraag aan de kerk' een mildere toon ten opzichte van het jodendom laat horen dan in de slothoofdstukken van *Het wezen der joodsche religie*; met name valt in dit opzicht zijn waardering voor de levensernst in het jodendom op. In zijn dissertatie doet Miskotte grote moeite om de onjuistheid van de joodse leer der correlatie aan te tonen; hij benadrukt hiertoe (vanuit de christelijke leer der predestinatie) de vrijmacht van God. In zijn artikel 'Het jodendom als vraag aan de kerk' geeft Miskotte blijk van zijn besef, dat er – ondanks het structurele verschil met het jodendom – zeer beslist een aantal vragen onbeantwoord zijn. De naar zijn inzicht belangrijkste zet hij in zijn artikel op een rij. Het zijn vragen die hij meeneemt om op het kerkelijk / christelijk erf te behandelen; hij wil ze niet beantwoorden in de vorm van een polemieek met het jodendom of een apologetiek van het christendom.

2.3.2 Reflectie op 'Het jodendom als vraag aan de kerk'

De beoordeling van het artikel op het punt van het spreken van Miskotte over God als God van Israël is moeilijk. Het is namelijk zo, dat Miskotte wel vragen formuleert, maar geen antwoorden geeft. Bovendien staan de vragen die Miskotte formuleert voor hemzelf niet in het kader van een bezinning op de specifieke plaats van Israël in de theologie en zijn ze evenmin bedoeld als handreiking voor 'het gesprek met Israël'.¹⁷⁹ De context is veel breder, namelijk: een kritische bezinning op de christelijke dogmatiek. Als zodanig sluit het artikel dus niet alleen in tijd gerekend, maar ook inhoudelijk aan op *Het wezen der joodsche religie*.¹⁸⁰ De brede context

¹⁷⁶ *VWI*, 96.

¹⁷⁷ *VWI*, 96.

¹⁷⁸ *VWI*, 96.

¹⁷⁹ *Kerkerde der Nederlandse Hervormde Kerk*, uitgave januari 1951, s.l., artikel VIII, lid 1.

¹⁸⁰ Het artikel staat dus minder op zichzelf dan in eerste instantie het geval lijkt te zijn en het is dus niet terecht om het te lezen als het artikel waarin Miskotte ingaat op de verhouding kerk-Israël / kerk-jodendom; voor zijn artikel 'Het grote schisma' ligt dat anders.

van het artikel bepaalt mede de manier waarop Miskotte de punten die hij onder de aandacht wil brengen formuleert. Want uit de vragen die Miskotte formuleert, spreekt wel een kritische houding naar de christelijke leer inzake de verhouding God-mens en mens-wereld, maar in zijn uitleg bij de vragen gaat Miskotte er nauwelijks op in, dat in het jodendom deze thema's doordacht worden vanuit een centrale plaats die men aan Israël toekent. Ook dit bemoeilijkt de beoordeling van het artikel op het punt van Miskottes spreken over de relatie God-Israël. Per vraag zij het volgende opgemerkt.

Met de joodse vraag naar het uitblijven van het Rijk Gods problematiseert Miskotte het christelijke spreken over God in relatie tot de werkelijkheid van een niet volmaakte wereld. Gods trouw is in het geding: houdt God wel of niet zijn beloften? Voor wat betreft het relateren van de vraag naar innerlijke onrust aan het begrip 'Rijk' zij opgemerkt, dat daar in de context van Israël een oudtestamentische heilsverwachting voor het volk en het land in mee klinkt. In de manier waarop Miskotte zijn eerste 'vraag van joodse zijde' poneert klinkt daar niets van door. Het punt van Gods trouw en het (nog) niet uitkomen van de oudtestamentische heilsverwachting voor Israël hangen voor het jodendom samen. Uit het betoog van Miskotte blijkt dat niet.

Met de vraag naar het gebed ter verhaasting van het komen Gods raakt Miskotte aan wat hij in *Het wezen der joodsche religie* met zoveel nadruk naar voren heeft gebracht tegenover het joodse denken in termen van een wederkerigheid tussen God en Israël / de mens: God is soeverein, volkomen vrijmachtig in zijn omgang met de mens.¹⁸¹ Het gaat Miskotte in het benoemen van dit punt om de inhoudelijke kant van de relatie God-mens. Dat in het jodendom de aard van de relatie met God direct samenhangt met het objectieve feit van de verkiezing van Israël verdwijnt hierbij bij Miskotte buiten beeld. Terwijl het jodendom erop wijst dat het kader waarbinnen God zich geopenbaard heeft ook iets zegt over Gods bedoelingen, interpreteert Miskotte het spreken tot God bij monde van de profeten universeel. Waar voor Israël / het jodendom ook de verkiezing als zodanig in het geding is, betreft Miskotte de vraagstelling op de aard (het karakter) van de relatie tussen God en Israël / de mens.

Op het punt van de eenheid van Oude en Nieuwe Testament concentreert het betoog van Miskotte zich op de godsleer. Alle nadruk valt bij hem op de belijdenis van de God van Israël als God de Vader. De vraag van het jodendom naar God als Vader is echter ook kritisch aangaande de kerkelijk leer over Jezus als Zoon van God en de wijze waarop bijvoorbeeld de oudtestamentische profetie aangaande de Knecht des Heren (Jesaja 53) op hem betrokken wordt. Want als God als Vader van Jezus Christus dezelfde is als de God die met Israël een verbond is aangegaan: hoe kan dan de messias in het Oude Testament zozeer verschillen van Degene die de christenen als zodanig belijden? Dit aspect komt in de manier waarop Miskotte de joodse vraag naar de gelijkstelling van de God van Israël met de Vader van Jezus Christus formuleert (en uitlegt) niet duidelijk naar voren. Ook in zijn behandeling van de andere punten blijft de christologie vrijwel geheel buiten beschouwing.

¹⁸¹ Miskotte wijst bij deze vraag erop, dat het hem in zijn artikel gaat 'om het kenmerkende, het wezenlijke, om het logisch en feitelijk gegeven onderscheid van jodendom en christendom, en de structuurverschillen tussen beide', *VWI*, 91.

In het kader van de vraag naar het recht naar zending onder de Joden legt Miskotte een verband met de 'christelijke tijdrekening'. Hij maakt duidelijk, dat het jodendom zichzelf stelt onder 'de Wet' die God aan Israël geboden heeft en zich als zodanig in de tijd van wachten op het aanbreken van 'de wereldtoekomst' beschouwt als door God geroepen om de kennis aangaande hem levend te houden. Miskotte stelt hiermee als het ware de joodse en christelijke tijdrekening tegenover elkaar. In de uitwerking van dit punt gaat hij ervan uit, dat de nieuwe tijdrekening van het christendom een terechte aanduiding ervan is, dat met het christendom iets 'nieuws' begonnen is. Maar hoewel hij kritisch is over verkeerde manieren waarop men zou kunnen proberen het 'nieuwe' van het christendom duidelijk te maken, laat hij zich niet uit over datgene wat volgens hem zelf dan 'het nieuwe' is. Waar Miskotte het leven 'onder de Wet' in het jodendom en de tijdrekening van het christendom als 'oud' en 'nieuw' tegenover elkaar stelt, zou men de vraag van joodse zijde ook als volgt kunnen formuleren: is het terecht als de kerk de beloften van 'een nieuw verbond' (in het kader van de aankondiging van een nieuwe tijd, waarin God zijn wetten in het binnenste van zijn volk zal leggen) beschouwt als vervuld in de (eerste) komst van Christus? Het valt namelijk op, dat Miskotte wel stil staat bij het verleden ('de Wet') waar het jodendom zich op beroept, maar geen verband legt met de toekomstverwachting voor Israël als (mogelijke) achtergrond voor de vraag naar het recht van zending onder de Joden.

Bij de bespreking van de joodse vraag naar de verlossing gaat Miskotte vooral in op het 'nu reeds' dat de verlossingsleer van de kerk zou typeren en op het 'nog niet' dat hij als typerend aanreikt voor de joodse visie op verlossing. Hij stelt hiermee wel een (in zijn ogen) duidelijk structuurverschil in de denkwijzen van jodendom en christendom aan de orde, maar: hij gaat in het geheel niet in op datgene wat (volgens hem) het jodendom verstaat onder 'de verlossing waarvan de profeten gesproken hebben'.¹⁸² Uit zijn uitwerking van de vraag naar de christelijke verlossingsleer krijgt men ook niet de indruk, dat daar zijn interesse naar uitging. Wel signaleert Miskotte, dat de vraag naar de verlossing voor het jodendom samenhangt met de vraag naar 'de zin van de geschiedenis'. Maar op het punt hoe de zin van de geschiedenis zich verhoudt tot en doorwerkt in het bestaan van Israël als historische grootheid gaat Miskotte niet in. In zekere zin is dat consequent: het gaat hem niet om 'Israël' (als in de geschiedenis aanwijsbaar volk) in relatie tot de kerk, maar om structuurverschillen tussen jodendom en christendom als godsdiensten. Maar dit gaat ten koste van aandacht voor het feit, dat het jodendom (in termen van historische continuïteit denkend) haar eigen bestaan direct relateert aan 'Israël' zoals er in het Oude Testament over geschreven wordt. Op datgene wat verlossing voor Israël betekent (de keerzijde van de vraag naar wat de kerk onder verlossing verstaat) gaat Miskotte in zijn uitleg niet in; zijn beschrijving lijkt op dit punt wat christelijk gefilterd te zijn.

Gezien tegen de achtergrond van de tijd waarin Miskotte zijn artikel schreef (opkomend nationaal-socialisme) waren zijn opmerkingen over de jodenhaat niet alleen existentieel, maar ook actueel. Er spreekt duidelijk afwijzing van jodenhaat uit het artikel en nadrukkelijk bepaalt Miskotte de kerk erbij, dat deze ook de hand in eigen boezem moet steken waar het gaat om jodenhaat. In zijn argumentatie bij dit

¹⁸² *VWI*, 95.

punt benadert hij de verlegenheid en moeite van de kerk met het feit van het bestaan van Israël vanuit de godsleer: het uitspelen van de Thora (Wet) tegen het Evangelie dient afgewezen te worden, omdat God zich in beide openbaart. Hieruit vloeit voor Miskotte voort, dat evenmin in de christelijke theologie de kerk tegen Israël mag worden uitgespeeld (als 'goed' tegenover 'fout'). Omdat het christendom de God van Israël ook als de God van de Kerk beschouwt, is jodenhaat daarmee in tegenspraak. Toch is de vraag of in deze gedachtegang van Miskotte aan de betekenis van het bestaan van Israël als zodanig ('het blote feit van Israëls bestaan'¹⁸³) volledig recht gedaan wordt. Miskotte denkt langs een theologische lijn: het bestaan van Israël herinnert de kerk eraan, dat haar God ook de God van Israël is en dat de kerk zich daarom niet tegen dit volk mag keren. Vollediger zou het zijn om ook langs een historische lijn te denken: hoe groot de verschillen ook zijn tussen jodendom en christendom, de kerk is niet alleen theologisch, maar ook historisch verbonden met Israël. Ook vanwege de historische verbondenheid zal de kerk jodenhaat dienen af te wijzen. Maar deze historische lijn laat Miskotte buiten beschouwing. Opnieuw blijkt hier, dat Miskotte vragen rond Israël theologisch-existentieel interpreteert; het gaat hem veel meer om theologische structuren die het wezen van de kerk raken, dan om historische verbanden tussen kerk en Israël.

Miskotte wil aan het eind van zijn artikel nadrukkelijk aandacht vragen voor de ernst die het jodendom maakt met de verwachting van de messias en het Rijk. Hij brengt dit in verband met 'het gekwalificeerd bestaan van Israël als zodanig' en 'niet zozeer het historisch voortbestaan' van Israël.¹⁸⁴ Met andere woorden: het gaat hierbij niet om het feit dat Israël er is, maar om wat Israël in de wereld vertegenwoordigt. Het voortbestaan van Israël als zodanig biedt volgens Miskotte geen aanknopingspunt aan de wereld voor 'hoop op verlossing'. Het gaat om de wijze waarop Israël / het jodendom haar toekomstverwachting fundeert en levend houdt. Hoewel Miskotte niet zover gaat (en wil gaan) dat hij het voortbestaan van Israël als zodanig geen enkele betekenis wil toekennen¹⁸⁵, toch legt hij vooral nadruk op de inhoudelijke kant van het (voort)bestaan van Israël. Men krijgt de indruk, dat Miskotte hierbij Israël vooral wil zien als 'type' van een goede messiasverwachting en dat hij veel minder goed uit de voeten kan met Israël als 'volk van God onderweg door de geschiedenis'.¹⁸⁶

Voor wat betreft de vragen naar het spreken over de relatie God-Israël kan gezegd worden, dat Miskotte nergens in zijn artikel het joodse beroep op de relatie van God met Israël (en zo met het jodendom) van de hand wijst. Wel kan worden opgemerkt, dat Miskotte vooral op de aard van deze relatie ingaat en vrijwel niets doet met het gegeven van de relatie als zodanig: het gaat hem om het door de relatie met God gekwalificeerde bestaan van Israël. Dit hangt samen met de invalshoek die Miskotte in het artikel kiest, namelijk de vraag naar de bestaansgrond en het wezen van de kerk. De vragen die Miskotte (op basis van zijn inzichten in het jodendom) formu-

¹⁸³ *VWI*, 95.

¹⁸⁴ *VWI*, 96.

¹⁸⁵ In een later verschenen artikel in *In de Waagschaal* stemt hij met Barth in, die Israël 'het enige natuurlijke Godsbewijs' noemt, 'Jeruzalem', *IdW* 22e jrg 1966/67, nr 22, 431.

¹⁸⁶ Vgl. zijn typologie van de mens ('heiden', 'jood', 'christen') die hij later in *Als de goden zwijgen* uitwerkt aan de hand van het Oude Testament.

leert zijn identiteitsvragen. Dit heeft tot gevolg dat het punt van het bestaan van Israël als zodanig (als volk van God in de geschiedenis) uit het blikveld verdwijnt. Op bepaalde punten in het artikel leidt dit tot een wat beperkte inkleuring van het joodse standpunt dat aan een door Miskotte geformuleerde vraag ten grondslag ligt. Zo wijst Miskotte er terecht op, dat de vraag naar Gods trouw voor Israël 'existentieel' is. Maar het historische karakter van de heilsverwachting van Israël (gegeven met beloften die een bepaald volk en een bepaald land betreffen) blijft buiten beschouwing. Ook duidt Miskotte de openbaring van God aan Israël (in de Wet) universeel en gaat hij daarbij niet in op het punt dat dit voor Israël (denkend vanuit de verkiezing van hen als volk Gods) anders is; dat zijn eigen gedachtegang in deze sterk door de christologie bepaald is (God de Vader is dezelfde als de God van Israël) lijkt hij zich niet bewust te zijn. Op het punt van de verlossingsleer legt Miskotte wel een verband met de joodse verwachting van heil voor de wereld, maar hoezeer die in het Oude Testament verweven is met de verwachting van heil voor Israël (de belofte van een nieuw verbond) komt niet aan de orde in zijn weergave van de joodse gedachtegang.

Concluderend kan gezegd worden, dat Miskotte in 'Het jodendom als vraag aan de kerk' weliswaar aandacht vraagt voor bijbels-theologische doordenking van vragen die vanuit het jodendom gesteld kunnen worden, maar dat zijn eigen weergave van de joodse gedachtegang nogal dogmatisch-existentieel is ingekleurd. Voor wat betreft zijn spreken over God in relatie tot Israël geeft hij er geen blijk van Israël een bijzondere plaats te willen toekennen, anders dan op grond van de aard van de relatie die God met Israël is aangegaan. Ondanks de nadruk die hij erop legt dat het spreken van de kerk niet alleen met het Nieuwe, maar ook met het Oude Testament overeen dient te stemmen, valt op dat hij zelf nauwelijks oudtestamentische gegevens betreft op het punt van Israëls toekomstverwachting. Hierdoor blijft het historische karakter van deze toekomstverwachting – Gods beloften betreffen een land, een volk en een bepaalde tijd – onderbelicht. Men zou Miskotte hebben kunnen vragen, of jodendom en christendom elkaar ooit zullen vinden, zonder dat de legitimiteit van de oudtestamentische toekomstverwachting voor Israël erkend wordt. Maar uit 'Het jodendom als vraag aan de kerk' krijgt men niet de indruk dat dat voor Miskotte zelf de kern was van het probleem.¹⁸⁷

2.4 EDDA EN THORA

2.4.1 Beschrijving

In het kader van het onderzoek naar het spreken van Miskotte over God als God van Israël verdient zijn boek *Edda en Thora* speciale aandacht. In dit boek maakt Miskotte een vergelijking tussen de germaanse religie en de godsdienst van Israël. Hij schreef het boek naar aanleiding van een aantal lezingen in de periode van 1934-1937 en wil in dit boek aan de hand van het Oude Testament (Thora) aantonen aantonen, hoe verkeerd het heidendom is in de gestalte waarin het zich in Miskottes

¹⁸⁷ Ook in zijn latere artikel 'Het grote schisma' wijst hij dit niet als het breukpunt tussen jodendom en christendom aan (zie o.m. in de bundel in het Duits vertaalde artikelen *Das Judentum als Frage an die Kirche*, 28-49).

eigen tijd voordoet (als fascisme en nazisme). Miskotte vergelijkt hiertoe zeven kernbegrippen uit de Edda met dezelfde kernbegrippen in de Thora. Juist vanwege deze systematische benadering van Miskotte¹⁸⁸ leent het boek zich voor een gedetailleerde analyse op het punt van zijn spreken over God als God van Israël.

Miskotte kiest er zeer bewust voor om niet Edda en Evangelie met elkaar te vergelijken. Hij gaat uit van de vooronderstelling, dat de grondstructuren van de Thora volledig doorwerken in het Evangelie (vervuld worden); de omschrijving van het wezen der Thora is ‘mede een omschrijving van de vooronderstellingen van het Evangelie en van de kerkelijke verkondiging’.¹⁸⁹ De Thora kan daarom zonder bezwaar dienen als vergelijkingsmateriaal; voor een goede vergelijking is het zelfs beter de christelijke bril af te zetten. Als zodanig kan Miskottes onderzoek naar de Thora ook correctief zijn naar de christelijke theologie.

Miskotte betreft de Thora overigens niet in zijn vergelijking met de bedoeling het jodendom te verdedigen. Hij onderscheidt in deze tussen ‘israëlitisch’ en ‘joods’, tussen resp. wat hij in Thora leest en wat het jodendom leert. Evenals de kerk kan blijken af te wijken van de vooronderstellingen die haar door de Thora worden aangereikt, zo kan ook het jodendom daarvan blijken af te wijken. Hier en daar klinkt daarom een kritische opmerking ten aanzien van het na-bijbelse jodendom, zoals ook ten aanzien van de kerk. De spits van het betoog is evenwel steeds: de kritische doorlichting van het heidendom in de tijd van het verschijnen van het boek. Met het oog op het onderzoek naar de relatie God-Israël zal in de onderstaande beschrijving van *Edda en Thora* vooral stil gestaan worden bij de godsleer zoals Miskotte die daarin verwoordt.

Als *eerste* kernbegrip stelt Miskotte ‘het begin van de wereld’ aan de orde. In de Thora wordt het begin van de wereld historisch gedacht, niet mythologisch (zoals in de Edda). Jahve¹⁹⁰ is een menselijke god; waar Edda het kosmische vergoddelijkt, wordt het in de Thora vermenselijkt. Goden zijn relatief ten opzichte van Jahve; Hij is volkomen anders.¹⁹¹ Zijn naam is tegelijkertijd eigennaam en aanduiding van de nameloze: ‘Zelfbenoeming van dengene die boven allen naam is.’¹⁹² Hij is er; zijn bestaan wordt voorondersteld in de Thora; van zijn bestaan wordt uitgegaan. Hij is verheven boven zijn schepping en Hij doet zich kennen: ‘zijn “Sein” is tegelijk “Dasein”, namelijk tegenwoordigheid bij en voor zijn volk’.¹⁹³ Vrijmacht en trouw typeren Hem: ‘Ik zal met u zijn, zoals ik met u zal zijn’ (Exodus 3).¹⁹⁴ De germaanse mythe is hier het volkomen tegendeel van de vergoddelijking van het kosmische en de mythologisering van het historische.

Met zijn beschrijving van de verschillen tussen Edda en Thora op het punt van ‘het begin van de wereld’ zet Miskotte enkele accenten die ook in de toepassing van wat hij schrijft van betekenis zijn: zijn front is het nationaal-socialisme. Aan de ene kant

¹⁸⁸ Elk hoofdstuk waarin een kernbegrip aan de orde komt heeft een vaste indeling: Edda, Thora, Vergelijking.

¹⁸⁹ *Edda en Thora*, 46 (tenzij anders vermeld wordt geciteerd uit *Edda en Thora. Een vergelijking van Germaanse en Israëlitische religie*, Nijkerk 1970 (2e druk); hierna geciteerd als *E en T*).

¹⁹⁰ Miskotte gebruikt bewust de zo geschreven godsnaam in *Edda en Thora*; vgl. noot 9 in *Edda en Thora, E en T*, 71; bij de beschrijving van Miskottes standpunt wordt dit gebruik overgenomen.

¹⁹¹ *E en T*, 72.

¹⁹² *E en T*, 72.

¹⁹³ *E en T*, 73.

¹⁹⁴ *E en T*, 73.

stelt Miskotte daarom de Edda, waarin het wordingsproces door chaos bepaald wordt en eindigt in een onbesliste strijd tussen ‘Reuzen’ en ‘Asen’. Daar tegenover stelt hij de Thora, waarin God de ‘gānsch anderen god’ is, waarin de ‘vrijmacht en trouw’ tot het wezen van Jahve behoren en het ‘zijn’ van God uitgelegd moet worden als ‘erbij zijn’, in de zin van: actief (handelend) erbij betrokken zijn om orde te scheppen (of uitkomst te bieden). Voor Miskotte klinkt in de eigennaam van God (‘Jahve’) heel duidelijk een relationeel aspect mee: in ‘Jahve’ is Gods bestaan als Gods ‘bestaan-voor-ons’ omschreven.¹⁹⁵ Dit aspect van de Thora (de onmiddellijke en ordenende betrokkenheid van Jahve) stelt Miskotte tegenover de Edda, waarin de krachten van de chaos bepalend zijn en het zwakke het onderspit delft. De Thora staat dan ook haaks op ideologieën zoals het nationaal-socialisme die op de leest van de oorsprongsmythe van de Edda geschoeid zijn.

Een *tweede* kernbegrip waar Miskotte op ingaat, is ‘het worden’. In de Edda wordt het ‘zijn’ omschreven in termen van ‘worden’: de notie ‘geschiedenis’¹⁹⁶ bestaat niet. In de Edda is het leven een voortdurende strijd op leven en dood; agressie wordt positief gewaardeerd als levenskracht; een wereld zonder strijd en tragedie is leeg. Hierin ziet Miskotte een groot contrast met Israël – maar niet het natuúrlijk Israël –¹⁹⁷, dat wel in een voleindigde orde heeft geloofd. Israël heeft in de Thora afgerekend met de (babylonische) mythe van ‘zijn’ als ‘worden’: ‘De God van Israël is niet een wordende God; maar ook zijn wereld is niet in wording te denken’.¹⁹⁸ De wereld staat vast; het leven dat beweegt is óns leven; het kosmische verdwijnt naar de rand; de mens staat centraal.

Wat er vervolgens in de Thora gebeurt, is zowel geschiedenis van de mensen als van God, elk handelend vanuit een eigen zelfstandige positie. Nauwkeuriger gezegd: in en door de menselijke geschiedenis gaat ook God zijn weg.¹⁹⁹ Hierbij moet men de weg die God met Israël gaat niet als beperking beschouwen, want tegen Abraham wordt gezegd: ‘in u en in uw zaad zullen alle stammen der aarde gezegend zijn’.²⁰⁰ Daarop doelt de geschiedenis zoals die zijn verdere beloop krijgt. De grote betekenis die het (scheppende) Woord daarin heeft, is de Edda volstrekt vreemd, met inbegrip van de afbakening van een ongebreideld worden zonder duidelijk doel. God zelf neemt actief deel aan de geschiedenis en geeft daar richting aan.

Gods handelen in de geschiedenis krijgt voor Miskotte (binnen de context van de Thora) een concrete toespitsing in de weg die God met Israël gaat, al betekent dat voor Miskotte niet dat God de andere volkeren wil buitensluiten. Hoewel historisch gezien de weg die God met Israël gaat ertoe leidt, dat de volkeren niet een hoofdrol spelen²⁰¹, theologisch gezien blijft alles hetzelfde. De God van Israël is ook de God voor de andere volkeren. Israël moge tot op zekere hoogte een historische exclusiviteit hebben, maar die positie is volgens Miskotte niet te verankeren in de godsleer. Dat God ‘de God van Israël’ is, zegt iets over God die met zijn Naam geschiedenis

¹⁹⁵ Vgl. *E en T*, 81–82.

¹⁹⁶ De notie geschiedenis is volgens Miskotte ‘strikt genomen enkel Israëls eigendom’, *E en T*, 85.

¹⁹⁷ *E en T*, 100.

¹⁹⁸ *E en T*, 103.

¹⁹⁹ M.a.w.: geschiedenis is niet ident met Gods doen (*E en T*, 112); niet alle geschiedenis is dus heilsgeschiedenis.

²⁰⁰ Aldus citeert Miskotte Genesis 12:3, *E en T*, 115.

²⁰¹ Vgl. het beeld van een ‘toneel’ waarop de geschiedenis zich afspeelt, *E en T*, 105.

schrijft. Daarin onderscheidt de Thora zich van de Edda en fungeert de Thora kritisch naar het nationaal-socialisme waarvan Miskotte de ideologische oorsprong aan de Edda relateert.

Geheel verschillend staan Edda en Thora tegenover ‘het lot’, het *derde* begrip waar Miskotte op ingaat. In de Edda wordt de chaos van het wereldgebeuren onder de noemer van een naamloze opperste kracht gebracht. Goden en helden worden allen bepaald door het lot dat het leven ten dode doet vervallen. Paradoxaal genoeg leidt dit tot een misplaatst heldendom: trots wordt het levenslot gedragen, onverschrokken de dood tegemoet getreden. Haaks daarop staat de Thora. In de Thora is een noodlot (soms een godsoordeel over het volk) nooit zonder heilsraad, zelfs het natuurlot niet. Onder het perspectief van heilzame betrokkenheid van God en beloften van komend heil wordt in de Thora de notie het lot bezien, zowel van Israël als van de volkeren: altijd is er de ‘voorzienigheid Gods’. Verbindende schakel tussen deze beloftevolle voorzienigheid enerzijds en het lot dat mensen treft anderzijds is het verbond, in verschillende gestalten. In Edda vallen lot, leven en tragedie samen en voelt de tragisch gedoemde zich groot. Dat is de Thora (opgevat in brede zin) vreemd. Het messiaanse geheimenis daarin is de ontkenning van de tragedie. Inwijding in dat geheimenis haalt de mens uit de tragedie. Maar die inwijding veronderstelt schuld bewustzijn bij schending van het verbond. Dat gaat echter tegen de mens in; hierin ligt het verzet besloten tegen de Raad Gods, ofwel: tegen de God van Israël.

Het verbond is voor Miskotte het kader waarbinnen de heilsbeloften tot hun recht komen. Dat blijkt zo te zijn bij het Noachitisch verbond²⁰²; het komt ook zo tot uitdrukking in het verbond van Jahve met Israël.²⁰³ Aangezien het komend heil universeel gedacht is, kan ook de geschiedenis der volkeren gezien worden onder het gezichtspunt van het heilslot van Israël.²⁰⁴ Onmiddellijk object van het verbond is ‘wel het volk, maar het volk als “edah”, als “kahal”, als gemeënte. Vandaaruit ook het volk als zoodanig en de volkeren, de menschheid, zelfs de natuur’.²⁰⁵ De Raad Gods (de Voorzienigheid)²⁰⁶ heeft een universele strekking en is erop gericht de mens uit de doem van onheil, dood en tragedie te halen. Miskotte poneert dit als uitdrukkelijk tegenwicht tegen de gedachte die vanuit de Edda (en verwante bronnen) wordt aangereikt, dat aan de dood niet te ontkomen valt en dat het leven absoluut aan ondergang onderhevig is. Hij brengt dit contrast in direct verband met de manier waarop een mens leeft: trots op zichzelf in het aangaan van de strijd met het lot (Edda) of zich bewust van eigen geringheid en zich stellend onder de bescherming van het verbond (Thora). Het eerste leidt tot misplaatste zelfverheffing waarvan Miskotte het nazisme (als germanendom in zijn eigen tijd) als exponent ziet. Het perspectief van de Thora schept een band met anderen, die eveneens niet zonder de bescherming van het verbond kunnen. Centraal punt hierbij is Miskottes visie op de Voorzienigheid onder het perspectief van heilsbeloften.

²⁰² *E en T*, 171.

²⁰³ Vgl. *E en T*, 176.

²⁰⁴ Vgl. *E en T*, 173.

²⁰⁵ *E en T*, 175.

²⁰⁶ Miskotte lijkt de begrippen hier door elkaar te gebruiken, Vgl. *E en T*, 174: ‘Voorzienigheid is de Raad Gods onder het gezichtspunt van Zijn triomferende wijsheid’.

Het *vierde* punt waarop Miskotte grote verschillen tussen Edda en Thora constateert is de leer van ‘de deugd’. In de Edda draait alles om de eer. Eer is nauw verweven met macht: is iemands eer aangetast, dan ook iemands macht. Het machtssevenwicht kan alleen hersteld worden door een strijd op leven en dood om de eer; trouw is hieraan ondergeschikt. Een dergelijke vorm van heldendom is de Thora vreemd. Tegenover de op eergevoel²⁰⁷ gebaseerde machtsstrijd die het germanendom kent, staat de Thora, waarin het niet om het hoog houden van de eer gaat, maar om het recht doen aan God. Zo moeten de richters van Israël afzien van menskracht om duidelijk te laten zien: Jahve is de held. Israël zal zich nooit op zichzelf kunnen beroemen; heldendom staat altijd onder kritiek van de Wet. Zich houdend aan de Wet mag Israël vertrouwen op uitkomst, maar niet dankzij zichzelf: ‘Jahve's zegen heeft een eigen baan’.²⁰⁸ Houdt Israël zich niet aan de Wet, dan brengt het zichzelf in gevaar. Want de band van God met Israël is geregeld in de Wet. Onder de strikte voorwaarden van de Wet geeft Jahve Zijn eigen volk een deel van de aarde in beheer, dat eerst van andere volken was. Het land is geen bezit, maar erfdeel. Miskotte stelt in dit verband: ‘Is Israël niet aan den grond gebonden, Jahve is nog veel minder aan Israël gebonden’.²⁰⁹ Daarmee geeft hij aan hoe essentieel het houden van de Wet was voor Israël, dat wil zeggen: het doen van gerechtigheid, waaraan elke vorm van menselijke macht ondergeschikt is. Het doen van gerechtigheid botst echter met de mens; het is een onmogelijke opgave voor de mens om aan de norm van gerechtigheid te voldoen. ‘Dit “onmogelijke” is Israël echter tot zonde geworden’²¹⁰, stelt Miskotte aan het eind van zijn beschrijving van de leer van de deugd in de Thora.

Onder het begrip ‘de weerstand’ behandelt Miskotte een *vijfde* punt van vergelijking tussen Edda en Thora. Zowel in Edda als in Thora komt de figuur voor van de ‘tegenspeler’ / ‘tegenstander’ tegen wiens weerstand een mens moet opboksen. In de Edda is dat de figuur van Loki, een opperlistige bastaard van de Asen²¹¹ met demonische trekken²¹² en een gespleten karakter²¹³, die de rust en orde van het wereldgebeuren verstoort. In de Thora licht het aspect van de weerstand op in de grillige gang der geschiedenis, waarin de vrede voor de mensen onbereikbaar lijkt te zijn en ‘steeds weer de twijfel opkomt of de geschiedenis wel heilsgeschiedenis bevat’.²¹⁴ Miskotte gebruikt daar het woord ‘daemonisch’²¹⁵ voor. Daarin speelt de satan een zijdelingse rol; de satan is ‘een late voorstelling in de “israëlitische literatuur”’²¹⁶, die in de Thora in engere zin niet bij name voorkomt.²¹⁷ Veeleer dient men zich volgens Miskotte bewust te zijn van de demonische trekken in God.²¹⁸ Miskotte wijst in dit verband op de plagen in Egypte en de gebeurtenissen bij de inname van Kanaän die ‘bewijzen, dat wat van Jahve uitgaat verschrikkelijk is, in

²⁰⁷ ‘Eer’ opgevat als ‘zelfbewustzijn van mijn godsbestaan’; *E en T*, 205.

²⁰⁸ *E en T*, 216.

²⁰⁹ *E en T*, 216.

²¹⁰ *E en T*, 230.

²¹¹ *E en T*, 261-262.

²¹² *E en T*, 262.

²¹³ *E en T*, 264.

²¹⁴ *E en T*, 272.

²¹⁵ *E en T*, 272.

²¹⁶ *E en T*, 272.

²¹⁷ *E en T*, 273; Miskotte verwijst hierbij naar Dillmann, Eichrodt en Hänel.

²¹⁸ *E en T*, 274.

vernietiging, in nietsontzienden strijd tegen het heidendom'.²¹⁹ Ook de verkiezing van Israël rekent Miskotte tot het demonische van Jahve, vanwege de willekeur die daaruit spreekt²²⁰: de keuze voor het ene volk komt over als een keuze tegen de andere volkeren, vanwege het 'negatief-machtige van Israëls God'²²¹, dat de volkeren ervaren hebben in wier midden Israël kwam.

In de Thora zijn mensen en machten allen ondergeschikt aan de eigen weg die Jahve gaat; ze staan allen ten dienste van de 'zelfgenoegzame heerlijkheid van Jahve'.²²² De willekeur waarmee dit gepaard gaat, komt over 'als benéden het recht, maar is inderdaad bóven het recht: een hogere rechtvaardigheid'.²²³ Ook de figuur van de satan is volledig ondergeschikt aan Jahve, die doelgericht werkt aan het oprichten van het Rijk, de theocratie. Zelfs waar satan ten negatieve in een mensenleven werkt, dient hij om de grootheid van God te laten zien, door het contrast daarmee. Anders dan in de Edda ligt in de Thora alle nadruk op de menselijke schuld en de noodzaak tot bekering tot de Ene God, die zich doet kennen in ontferming en in willekeur, die redding geeft maar ook in verdrukking kan leiden. Miskotte geeft aan een verlegenheid te voelen op het punt van de donkere trekken van God, als hij deze kant van God aanduidt in termen van 'raadselachtigheid'²²⁴ en 'eigenschappen van Jahve die onverenigbaar schijnen met de theocratie waarop de geschiedenis gericht is'.²²⁵ Overigens wijst Miskotte er ook op, dat een systematisering van deze thematiek (die nauw samenhangt met het probleem van de Theodicee) 'ondoenlijk' is.²²⁶ Hij beschrijft slechts in kort bestek wat de Thora oplevert op het punt van 'de weerstand'. Beslissend is wat hem betreft: 'het daemonische *is* niet, het geschiedt, het heeft geen bestand dan in en tijdens den *gang* van den Raad en Daad Gods'.²²⁷ Hierin ligt voor Miskotte een onderscheid met de Edda, waarin het demonische niet begrensd is.

Als zesde punt stelt Miskotte in zijn vergelijkende studie naar Edda en Thora de thematiek van 'het generzijds' aan de orde. In een kort hoofdstuk beschrijft hij de formele overeenkomsten die er aan te wijzen zijn tussen de germaanse opvatting van een 'walhalla' en de voorstelling van de 'scheool' in de Thora. De germaanse heldenhemel doet het meest denken aan het gedeelte van de scheool waar de rechtvaardigen wachten op de opstanding. Zowel in Edda als in Thora draait het in het mensenbestaan om het aardse leven. Het generzijds speelt een rol van ondergeschikte betekenis. Over Israël dient hier geen misverstand te bestaan, stelt Miskotte: ook Israël was gehecht aan het aardse. Hij spreekt in dit verband over het 'israëlitische materialisme, hoezeer psychologisch plat en zedelijk verachtelijk'²²⁸, dat evenwel doordrongen was van de ernst van de openbaringen Gods.

Inzake de voleinding – het *zevende* kernbegrip in Miskottes vergelijkende studie – is het verschil tussen Edda en Thora groot. In de Edda wordt terugkeer van de oor-

²¹⁹ *E en T*, 275.

²²⁰ *E en T*, 275.

²²¹ *E en T*, 276.

²²² *E en T*, 276.

²²³ *E en T*, 278.

²²⁴ *E en T*, 280.

²²⁵ *E en T*, 274.

²²⁶ *E en T*, 279.

²²⁷ *E en T*, 280; cursivering door Miskotte.

²²⁸ *E en T*, 309.

spronkelijke chaos verwacht en zelfs de ondergang van het walhalla; alles gaat ten onder om plaats te maken voor een nieuw begin uit de nieuwe chaos. In het Oude Testament²²⁹ staat de voleinding in het teken van Jahves Koningschap: God is Koning en hij wordt Koning. De bevrijding van Israël uit Egypte duidde daar al op en ook de verovering van het land Kanaän was daarvan 'het heilig-groteske teken tegenover het heidendom'.²³⁰ Het 'leven der voleinding, het vrede-rijk, zal het rijk en het werk zijn van Dienzélfdé, die zijn volk uit het donker Mizraïm heeft uitgeleid'.²³¹ En met een verwijzing naar Daniël 7 stelt Miskotte, dat het komend Rijk de gestalte heeft van 'een mensenzoon'.²³² De komst van het rijk gaat gepaard met strijd in het heden, teruggaand op het verleden: 'zij steunt op de schepping'.²³³ In het geding is (als het om het Rijk gaat) de 'geldende Godsorde'.²³⁴ Daarvan getuigt reeds het scheppingsverhaal: 'naar den wezenssamenhang der Thora is zeker in het begin het einde mede bezegeld'.²³⁵

Miskotte beschrijft dit einde in termen van Jahve's koningschap. In de profetie is deze verwachting van Jahve's koningschap verder uitgewerkt en universeel verbreed tot alle volkeren.²³⁶ 'De "weg Gods" in en door de geschiedenis vindt zijn einde in een wereld, waarin Melekh als paradijskoning zijn milde regeering opricht, en waarin hij eerst recht Jahve Bekirbenu, God-in-ons-midden is geworden'.²³⁷ Terwijl bij andere volkeren de overgang in universaliteit de onttroning van de eigen goden tot gevolg had, is dat niet zo bij Jahve: 'het wezen van de Thora blinkt hierin uit, dat Jahve eerst recht God en zichzelf wordt, wanneer Zijn blik de wereld omspant'.²³⁸ Daarom dient alle hoop op Jahve gericht te zijn: "'Jahve" en "verwachting" zijn volstreckte correlaten; Jahve is de eenige grond der verwachting'²³⁹; alleen Jahve betekent heil.

In de reflecterende paragraaf 'Herkenning' gaat Miskotte nog wat verder in op de ethische implicaties van deze verwachting. Wie Jahve wil dienen, doet dat niet alleen om Diens Wezen, maar ook en vooral met het oog op de Toekomst die hij schept. Alle kennis aangaande de God van Israël is daar op gericht: op het openbaar worden van de heerlijkheid van de Naam, wat volgens Miskotte verstaan dient te worden als 'het godworden van God'.²⁴⁰ Miskotte brengt deze openbaring in direct verband met de verschijning van Jezus Christus.²⁴¹ Maar daarvan moet gezegd worden, dat deze verschijning niet herkend is als openbaring van Gods heerlijkheid, noch door 'ons, germanen'²⁴² en evenmin door Israël. Maar waar volgens Miskotte

²²⁹ Miskotte verbreedt zijn blikveld hier van Thora naar het gehele Oude Testament.

²³⁰ *E en T*, 324.

²³¹ *E en T*, 325.

²³² *E en T*, 325; in de paragraaf Herkenning werkt hij dit gegeven christologisch uit.

²³³ *E en T*, 326.

²³⁴ *E en T*, 326.

²³⁵ *E en T*, 329.

²³⁶ *E en T*, 331; Miskotte verwijst in dit verband naar Jesaja 25.

²³⁷ *E en T*, 330, met verwijzingen naar Numeri 23:21, Amos 5:14; Jesaja 8:8; Psalm 46:4; Micha 3:11 en naar Eichrodt (*Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, 1920) en W. Stärk (*Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908).

²³⁸ *E en T*, 331.

²³⁹ *E en T*, 331-332.

²⁴⁰ *E en T*, 337.

²⁴¹ *E en T*, 339.

²⁴² *E en T*, 338.

‘voor ons, germanen’ nog slechts ‘vergeefs berouw’²⁴³ mogelijk is bij het zien van hem ‘die zij doorstoken hebben’, daar blijft ‘voor Israël (dat óók van nature heiden is) ... een andere mogelijkheid’, namelijk van de door de Geest ingegeven jammerklacht en roep om genade.²⁴⁴ De verschijning van de God-mens Jezus is voor Miskotte alles bepalend als openbaring van de heerlijkheid van de Naam, al zijn in de verschijning van Christus wel ‘verzoening’ en ‘verlossing’ in de tijd gerekend nog van elkaar gescheiden. Maar in zijn verschijning is duidelijk geopenbaard wat het midden der geschiedenis, het doel van de weg die God in de geschiedenis gaat is, namelijk: ‘Malkuth Jahve’.²⁴⁵

Miskotte noemt het koningschap van Jahve nadrukkelijk als het meest wezenlijke aspect van de godsleer. Het universele karakter van Jahve's koningschap doet geen afbreuk aan zijn goddelijkheid / god-zijn. Alles is vanaf de schepping toegemeten op het komende Rijk, waarin Jahve paradijskoning zal zijn. Met deze typering van God onderscheidt Miskotte Jahve nadrukkelijk van de goden en helden in de Edda: die zijn niet bestand tegen het einde, terwijl voor Jahve alles op het einde in de zin van verlossing en voltooiing gericht is. Het blijkt essentieel te zijn, dat Jahve een eigen positie heeft ten opzichte van het wereldgebeuren en dat Jahve niet ten onder kan gaan in de gang der geschiedenis. Hij blijft daardoor voor de mens zowel een kritisch tegenover als een hoopgevend baken. Waar in de Edda voleinding synoniem is met ondergang, is in de Thora (en het Oude Testament in bredere zin) de voleinding verlossing en nieuw begin. Wie uit de Edda leeft, identificeert zich met een tegen het leven gekeerde wereldvisie, waarin de zwakken het eerst het onderspit delven; het nationaal-socialisme heeft dit politiek vertaald tegen onder meer de Joden – zo maakt Miskotte aan het eind van *Edda en Thora* duidelijk.

Zijn bevindingen van het vergelijkend onderzoek naar Edda en Thora op de bovengenoemde zeven punten vat Miskotte in drie slothoofdstukken samen, onder de trefwoorden ‘tweespalt en afval’ (X), ‘syncretisme’ (XI) en ‘de scheiding der geesten’ (XII). Daarin spiegelt hij niet alleen het heidendom / het germanendom in de Thora, maar ook de kerk / het christendom. Hiermee maakt Miskotte duidelijk, hoe verreikend wat hem betreft de consequenties zijn van de verschillen tussen Edda en Thora. Hij laat dit zien vanuit een christelijke uitleg van de Thora²⁴⁶, zonder zich daarbij tegen het jodendom te keren, maar ook zonder zich met het jodendom te willen identificeren. Hoewel hij zich duidelijk tegen het antisemitisme (als uiting van het hernieuwde germanendom) keert, klinkt aan het slot van *Edda en Thora* wel een theologische distantie ten opzichte van het jodendom door. Maar bij het verschil tussen ‘kerk’ en ‘heidendom’ vergeleken viel wat Miskotte betreft het verschil met het jodendom in het niet, mede omdat voor Miskotte ‘de God der Thora’ ook ‘de God der kerk’ is.²⁴⁷ En waar de kerk kritisch dient te zijn naar het heidendom, staat zij in Miskottes optiek tot op zekere hoogte zelf onder kritiek van het jodendom.²⁴⁸

²⁴³ *E en T*, 338.

²⁴⁴ *E en T*, 338; Miskotte verwijst hierbij naar Zacharia 12:10.

²⁴⁵ *E en T*, 339.

²⁴⁶ Vgl. *E en T*, hoofdstuk IX.

²⁴⁷ *E en T*, 379.

²⁴⁸ Vgl. zijn artikel: ‘Het jodendom als vraag aan de kerk’ uit diezelfde periode.

In hoofdstuk X constateert Miskotte een tweespalt tussen prediking die ‘van buiten’ komt en het levensgevoel ‘van binnen’.²⁴⁹ Die tweespalt kan alleen overwonnen worden door ofwel bekering ofwel afval, wanneer men eenmaal op beslissende wijze ‘de ergernis des geloofs, de ergernis Israëls, de ergernis des kruizes’²⁵⁰ heeft ontmoet. Wanneer de uitleg van het Nieuwe Testament overeenstemt met de grondstructuren van de Thora, komt de tweespalt duidelijk aan het licht. Omdat die uitleg eeuwenlang niet trouw daaraan was, heeft het zeer lang geduurd voordat alsnog de crisis duidelijk werd – en dan niet als verdienste der kerk, maar onder druk van het opkomend hernieuwde germanendom. Ofwel: de afwijzing van het ergerniswekkende – de afval – heeft de overhand gekregen. Het uit zich in inzet om af te rekenen met ‘de God der Thora’²⁵¹, ontzegging van bestaansrecht aan Israël (de Joden)²⁵² en ontwikkelen van een nieuwe Rijksleer (Derde Rijk). In feite gaat het nergens anders om dan om pogingen om onder de Thora uit te komen, gepaard gaand met misvattingen ten aanzien van zowel Israël als van Jahve.²⁵³ Er is daardoor een zeer ernstige situatie ontstaan, die alleen door ‘de mensch, die bij de Thora leeft’²⁵⁴ kan worden onderkend. Miskotte benadrukt in dit verband, dat de christelijke verkondiging in overeenstemming zou dienen te zijn met ‘de grondstructuren van de Thora’.²⁵⁵ Als dit in de loop der eeuwen consequenter was gebeurd, dan zou de historische situatie ten tijde van het verschijnen van *Edda en Thora* volgens Miskotte waarschijnlijk heel anders geweest zijn. De ‘tweespalt’ zou dan al lang aan het licht gekomen zijn en de kerk had daar dan adequaat op in kunnen gaan. Erger nog dan de afval (de afwijzing van het ergerniswekkende van de Thora) beschouwt Miskotte het syncretisme (hoofdstuk XI) als antwoord op de tweespalt tussen ‘de prediking van buiten’ en ‘het levensgevoel van binnen’. Het syncretisme gaat geheel voorbij aan ‘de volstreckte pretentie van de heilige Leer van Israël’.²⁵⁶ Miskotte rekent tot het syncretisme ook de ‘pseudo-morfose van Israëls grondwoorden: Glaube, Bekenntnis, Reich, Verantwortung, Berufung, Amt, Prophetie (der Wende)’²⁵⁷; hij geeft met voorbeelden uit de Duitse politiek en theologie aan hoezeer dit syncretisme een verzet is tegen de Thora. Miskotte voorziet echter tegelijkertijd, dat het syncretisme toch niet aanvaardbaar zal blijken als mogelijkheid om de door hem gesignaleerde tweespalt te overwinnen. Het in zijn eigen tijd opkomende antisemitisme ziet hij als ‘alarmteekenen voor de breuk met elk syncretistisch pogen’.²⁵⁸ In wezen is dat volgens hem ‘niets anders dan een grenzelooze, veel te lang verzwegen haat tegen de God der Thora, die ook de God der kerk is’.²⁵⁹ Grote waardering heeft Miskotte voor denkers als Buber en Barth, die de wortels van het syncretisme bloot leggen en op de gevaren van het antisemitisme wijzen.

²⁴⁹ *E en T*, 341.

²⁵⁰ *E en T*, 345; Miskotte maakt overigens niet duidelijk op grond waarvan hij tot zijn gelijkstelling van ergernis Israëls en de ergernis des kruizes komt.

²⁵¹ *E en T*, 355.

²⁵² *E en T*, 356.

²⁵³ Vgl. *E en T*, 358.

²⁵⁴ *E en T*, 363.

²⁵⁵ *E en T*, 346-347.

²⁵⁶ *E en T*, 364.

²⁵⁷ *E en T*, 373.

²⁵⁸ *E en T*, 379.

²⁵⁹ *E en T*, 379.

De kerk zou er goed aan doen het moderne heidendom serieus te nemen²⁶⁰ – en zou zich dienen te realiseren ook zelf niet zonder meer vrij te zijn van verzet tegen ‘den “vreemden God”, die nu eenmaal een teken van zijn vreemdheid heeft opgericht in Zijn oordeel en Zijn bewarende genade over dit vreemde volk [Israël]’.²⁶¹

De kerk ontkomt – zo maakt Miskotte in hoofdstuk XII duidelijk – niet aan een keuze en ‘Bekentnis’.²⁶² Zij dient zich allereerst te realiseren, dat ‘het vreemde van de verkondiging der Kerk ergens in de Thora begint Het evangelie heeft welverstaan, wat het ‘vreemde’ betreft, niets nieuws gebracht. De structuren der Thora zijn restloos de vooronderstellingen van het kerugma, de christelijke boodschap’.²⁶³ De inhoud van die boodschap verschilt weliswaar van Mozes en de profeten, maar is toch wel geheel in de lijn met de voorstellingen, woorden, verlangens en zekerheden zoals die alleen in het Oude Testament opklinken.²⁶⁴ Qua grondstructuren zijn Thora en Evangelie één.²⁶⁵ Afwijzing van de Thora betreft dus ook de kerk. Maar juist in de kerk leeft het syncretisme nog steeds voort, terwijl de kerk juist de scheiding der geesten zou moeten verhaasten. Dit kan door ‘de verkondiging van de God der Thora’, die ‘schiftend en scheidend’ werkt.²⁶⁶ Maar dat kan pas goed gaan functioneren, als de leden der kerk – ‘zij die germanen zijn en belijdende leden der kerk’²⁶⁷ zelf de vreemdheid van de vreemde God (Jahve) op de juiste waarde hebben geschat en door hun eigen bevreemding zijn heengegaan.

Miskotte vreest echter, dat het germaanse heidendom de overhand zal gaan krijgen, nu de geestelijke strijd is losgebroken, ‘niet tusschen germaansche en joodse religie, maar tusschen Edda en Thora, tusschen heidendom en “Israël”, tenslotte ... tusschen mensch en God...’.²⁶⁸ Wel zal er een rest overblijven, zoals ook in Israël bleef ten tijde van Elia. Een grote taak ligt hier voor de Kerk, als ‘het nieuwe Israël’²⁶⁹, namelijk om in het belijden en verkondigen van ‘de Naam die één is’ ook zelf één te zijn met Israël: ‘Israël en de Kerk moeten één worden’.²⁷⁰ En de Kerk zal overheid en volk de Thora moeten gaan leren. ‘Dan zal er nog hoop zijn ook voor de wereld’, schrijft Miskotte tenslotte, waarna hij zijn boek besluit met de woorden uit Jesaja 19: ‘In die dagen zal Israël een zegen zijn in het midden der aarde, die de Heer der Heerscharen zegent met de woorden: gezegend Egypte mijn volk, en Assur, mijner handen werk en Israël, mijn erfenis.’²⁷¹

Aan het eind van *Edda en Thora* toont Miskotte zich zeer bezorgd over de ontwikkelingen die hij in zijn eigen tijd ziet. Een indringend appèl doet Miskotte op de kerk, zelfs concreet op de leden der kerk, die hij aanspreekt op individuele verantwoordelijkheid in deze.²⁷² Kernpunt van zijn slotbetoog is dat de God van de Thora zozeer met Israël verbonden is, dat ook de Kerk zijn volk niet in de steek mag laten.

²⁶⁰ Vgl. *E en T*, 382.

²⁶¹ *E en T*, 380.

²⁶² *E en T*, 399.

²⁶³ *E en T*, 385.

²⁶⁴ Vgl. *E en T*, 385.

²⁶⁵ *E en T*, 386.

²⁶⁶ *E en T*, 395.

²⁶⁷ *E en T*, 397.

²⁶⁸ *E en T*, 415-416.

²⁶⁹ *E en T*, 418.

²⁷⁰ *E en T*, 421.

²⁷¹ *E en T*, 422; Jesaja 19:18-20.

²⁷² *E en T*, 413-414.

Het citaat uit Jesaja 19 verwoordt expliciet de relatie tussen God en Israël in het perspectief van de voleinding; dat perspectief betreft Miskotte nadrukkelijk bij de plaatsbepaling waartoe hij de kerk oproept. Het belijden van de eenheid van de Naam is hierbij wat Miskotte betreft direct verbonden met het erkennen van de eenheid van de kerk en Israël. Vanuit deze visie op wie God is in zijn relatie met Israël, komt Miskotte in *Edda en Thora* tot een ondubbelzinnige afwijzing van het antisemitisme door de kerk.

2.4.2 Reflectie op *Edda en Thora*

Juist doordat in *Edda en Thora* de beschrijving van de relatie God-Israël niet gethematiseerd is, krijgt men een goed beeld van de wijze waarop Miskotte in zijn theologie omging met oudtestamentische gegevens die wel aan de relatie God-Israël raken. Voor Miskotte is de God van Israël ook de God van de kerk, zo spreekt uit het boek. Dat wil zeggen, dat het spreken over God als God van Israël consequenties heeft voor de kerk. Hoewel op dat laatste in *Edda en Thora* de nadruk op ligt, doet Miskotte ook een aantal uitspraken die specifiek aan de relatie God-Israël raken. Op die punten uit *Edda en Thora* zal in het navolgende met name worden ingegaan.

Bij zijn beschrijving van het eerste kernbegrip ('het begin van de wereld') wil Miskotte zo duidelijk mogelijk het verschil laten uitkomen tussen de onmiddellijke en ordenende betrokkenheid van Jahve zoals de Thora die aangeeft en het door chaos bepaalde wordingsproces (eindigend in een onbesliste strijd tussen 'Reuzen' en 'Asen') zoals de Edda beschrijft. In wat breder verband gezien wil Miskotte hiermee de oorsprong laten zien van het opkomende nationaal-socialisme. Vooral de nadruk op het verschil en onderscheid tussen God en mens is in dat verband voor Miskotte van belang. In zijn spreken over God maakt Miskotte hierbij geen onderscheid tussen God als de Schepper en God als de God van Israël. Het gebruik van de godsnaam Jahve prevaleert bij hem boven het gebruik van de meer algemene aanduiding El / Elohim. Voor Miskotte klinkt in de eigennaam van God ('Jahve') heel duidelijk een relationeel aspect mee: in 'Jahve' is Gods bestaan als Gods 'bestaan-voor-ons' omschreven²⁷³ (met een duidelijk onderscheid tussen God en de mens). Hoewel in de Thora zelf dit 'bestaan van God voor ons' aan Israël gekoppeld wordt, verbreedt Miskotte het tot de band die Jahve heeft met 'ons' in de zin van: de mensen in het algemeen.²⁷⁴ Wat hem betreft is die verbreding vanzelfsprekend, maar waar het gaat om de relatie God-Israël kan de vraag gesteld worden, of en in hoeverre die verbreding terecht is, dat wil zeggen: recht doet aan God als God van Israël en aan Israël als volk van God. Met name zal moeten blijken welke consequentie deze verbreding heeft voor de interpretatie van de historische reikwijdte van de godsopenbaring voor Israëls eigen bestaan. De theologische continuïteit die zich op dit punt bij Miskotte aftekent op het punt van de relatie God-Israël kan ten koste gaan van historische continuïteit daarin.

In het hoofdstuk over 'worden' – het tweede kernbegrip waarop Miskotte *Edda en Thora* met elkaar vergelijkt – betreft Miskotte nadrukkelijk de notie van Gods han-

²⁷³ Vgl. *E en T*, 81-82.

²⁷⁴ *E en T*, 82.

delen in de geschiedenis in zijn betoog. In de godsleer van Miskotte is God geen ‘onbewogen beweging’. Jahve neemt zelf actief deel aan de geschiedenis, welke meteen na de schepping van hemel en aarde zijn aanvang heeft, als de mens als zelfstandig wezen ook zijn weg gaat. Het valt – mede gelet op de historische context van Miskottes betoog – op, dat Miskotte hier Israël in zekere zin isoleert ten opzichte van Jahve. Israël heeft een eigen plaats in de weg die God gaat in de geschiedenis, maar de geschiedenis omvat voor God meer dan Israël. Miskotte wijst hier met nadruk op, waarschijnlijk omdat hem dit de mogelijkheid biedt tot theologische distantie ten opzichte van het jodendom, waar het gaat om interpretatie van de weg van God in de geschiedenis. Als Miskotte stelt, dat God ‘God van Israël’ is, gaat het hem niet om een (op)waardering van het volk Israël, maar om aan te geven dat God zich in de geschiedenis van Israël openbaart. De aanduiding zegt bij Miskotte dus wel iets over God, maar niet over Israël: het feit van de openbaring van God in en aan Israël gaat voor Miskotte niet hand in hand met het toekennen van een positief te waarderen eigen plaats van het volk Israël in de geschiedenis. Hier treedt in feite een loskoppeling op van Israël en Jahve: historische discontinuïteit. Dit leidt tot vragen naar de basis voor continuïteit in de godsopenbaring in en aan Israël, met mogelijke consequenties naar Israël als volk te midden van andere volkeren. Want: kan God van Israël af, dan kunnen de volkeren zich ook van Israël afkeren, of zich zelfs tegen Israël keren. Op dit punt van Miskottes antwoord op de Edda tekent zich af, dat – waar het gaat om de relatie God-Israël – theologische continuïteit alleen een smallere basis is voor een pleidooi tegen antisemitisme (waartegen Miskotte opkwam), dan een denken in termen van een combinatie van historische en theologische continuïteit in de relatie God-Israël.

Bij zijn behandeling van het derde aspect (het lot) staat Miskotte stil bij het verbond als kader waarbinnen de heilsbeloften Gods tot hun recht komen. Dat blijkt zo te zijn bij het Noachitisch verbond²⁷⁵; het komt ook zo tot uitdrukking in het verbond van Jahve met Israël.²⁷⁶ Aangezien het komend heil universeel gedacht is, kan volgens Miskotte ook de geschiedenis van de volkeren gezien worden onder het gezichtspunt van het heilslot van Israël.²⁷⁷ Onmiddellijk object van het verbond is namelijk ‘wel het volk, maar het volk als “edah”, als “kahal”, als gemeënte. Vandaaruit ook het volk als zoodanig en de volkeren, de mensheid, zelfs de natuur’.²⁷⁸ Miskotte breekt hier de exclusiviteit van het verbond van Jahve met Israël open door zijn specifieke interpretatie van het volksbegrip waarmee Israël werd aangeduid. Hier zit een spanningsveld, omdat de Thora zelf alleen voorziet in uitbreiding van het verbond naar de volkeren door toetreding tot het verbond en erkenning van Jahve als God van Israël en daarmee van zijn relatie met Israël. Voor Miskotte is overigens de inhoudelijke kant van de verschillende verbonden (die onderscheidt hij niet strikt naar doelgroep) nauw verweven met de persoon van Jahve.²⁷⁹ Dit stemt overeen met de belangrijke betekenis die Miskotte toekent aan

²⁷⁵ *E en T*, 171.

²⁷⁶ Vgl. *E en T*, 176.

²⁷⁷ Vgl. *E en T*, 173.

²⁷⁸ *E en T*, 175.

²⁷⁹ Vgl. *E en T*, 174: Het zijn met name de ‘ruach Jahve’ en de ‘jad Jahve’ die de omkeer in het lot tot stand brengen.

de openbaring van God in en aan Israël; hierin is zijn betoog dus wel logisch consistent.

Bij zijn beschrijving van het vierde kernbegrip ('de deugd') gaat Miskotte nader in op de volstreekte afhankelijkheid van Israël van Jahve in hun onderlinge band. Hij doet in dat verband een opvallende uitspraak over het vrijblijvende karakter van deze band voor wat betreft Gods betrokkenheid daarin. De band van God met Israël wordt geregeld door de Wet. De Wet is voor Israël verplichtend: wonend op grond die niet van Israël was maar van andere volkeren is Israël gehouden aan de voorwaarden die Jahve voorschrijft. Onder de strikte voorwaarden van de Wet geeft Jahve Zijn eigen volk een deel van de aarde in beheer, dat eerst van andere volken was. Het land is geen bezit, maar erfdeel. Miskotte stelt in dit verband: 'Is Israël niet aan den grond gebonden, Jahve is nog veel minder aan Israël gebonden'.²⁸⁰ Een nadere uitleg geeft Miskotte wel van deze uitspraak. Zich houdend aan de Wet mag Israël vertrouwen op uitkomst, maar niet dankzij zichzelf: 'Jahve's zegen heeft een eigen baan'.²⁸¹ Zijn opmerking dat Jahve 'nog veel minder aan Israël gebonden' is, moet kennelijk in verband gebracht worden met de vrijmacht van God waar Miskotte het in hoofdstuk III (het lot) over heeft.

Toch roept Miskottes uitspraak wel de vraag op in hoeverre hij de band (het verbond) van Jahve met Israël als onverbrekelijk beschouwt van de kant van Jahve. Met daaraan gekoppeld de vragen: is 'Jahve' dan nog wel 'Jahve' in de zin van 'God van Israël' en is Jahve dan nog wel Dezelfde? Ook blijft de vraag onbeantwoord naar de consequentie(s) van Israëls 'zonde', waar Miskotte in de slotzin van de paragraaf 'Thora' (bij zijn behandeling van het aspect van de deugd) naar verwijst.²⁸² Zijn verwijzing naar de onmogelijkheid voor Israël om de gerechtigheid in de zin van de Thora te volbrengen, staat binnen het geheel van zijn betoog volledig op zichzelf, maar is wel zeer kritisch in de richting van Israël. Al verbindt Miskotte aan zijn verwijzing naar 'Israëls zonde' niet de conclusie dat er daardoor een breuk zou hebben plaatsgevonden tussen Jahve en zijn volk, het tegendeel betoogt hij ook niet. Uit het geheel van *Edda en Thora* lijkt te spreken dat Miskotte uitgaat van theologische continuïteit in de band van Jahve met Israël (God laat Israël niet los). Mede daarom valt zijn opmerking op, dat Jahve nog veel minder aan Israël gebonden is dan dat Israël aan het land gebonden is; hier zit een spanningspunt in het betoog van Miskotte.

Bij 'weerstand' – de vijfde invalshoek waaronder Miskotte *Edda en Thora* vergelijkt – beschrijft Miskotte vanuit zijn fenomenologische benadering²⁸³ demonische trekken in Jahve. Miskotte stelt hierbij, dat het gaat om 'eigenschappen van Jahve die onverenigbaar schijnen met de theocratie waarop de geschiedenis gericht is',²⁸⁴ en spreekt over 'raadselachtigheid'.²⁸⁵ Formeel en in het kader van de zakelijke vergelijking kunnen volgens Miskotte voor gegevens uit de Thora dezelfde bevoordelingen gebruikt worden als voor gegevens uit de *Edda*. Wel kadert hij 'satan'

²⁸⁰ *E en T*, 216.

²⁸¹ *E en T*, 216.

²⁸² Zoals hierboven geciteerd; *E en T*, 230.

²⁸³ Vgl. *E en T*, 276.

²⁸⁴ *E en T*, 274.

²⁸⁵ *E en T*, 280.

en ‘het kwade’ in binnen de ‘Raad en Daad Gods’ (in duidelijk onderscheid tot de figuur van Loki in de Edda).

Waar het gaat om de relatie God-Israël doet zich wel een vraag voor naar de consequentie van de notie van ‘Willekeur van Jahve’ waaronder Miskotte de verkiezing van Israël beschrijft. Impliceert deze willekeur ook, dat Jahve alsnog een ander volk of een andere groep kan verkiezen boven Israël? Of, wanneer de willekeur van Jahve ertoe leidt, dat anderen buiten de verkiezing vallen en zelfs de God van Israël tegenover zich vinden: hoe kan voorkomen worden dat de mogelijke identificatie van Jahve met Israël zich tegen Israël of het Joodse volk keert? Weliswaar heeft Miskotte eerder duidelijk aangegeven, dat Israël Jahve niet kan claimen en alleen voor zichzelf kan opeisen, maar: hoe verhoudt zich dat tot de ruimte voor de andere volkeren – uitgaande van de willekeur der verkiezing van Israël en de demonische trek in Jahve die hiermee aan het licht komt?

Miskotte is zich ervan bewust, dat hierin een mogelijke bron gelegen is voor antisemitisme, zo blijkt aan het einde van *Edda en Thora*. Daar stelt hij dat het antisemitisme ook een vorm van verzet is tegen de Ene God, die een vreemd volk verkiest boven het eigen volk waar iemand toe behoort. Daarmee laat Miskotte ook het vreemde – in de zin van het bevreemdende – van Jahve staan, zoals hij dat onder meer zelf in hoofdstuk VII (‘weerstand’) benoemde in termen van ‘demonisch’ en ‘willekeur’. De exclusiviteit van de verkiezing van Israël (gerelateerd aan de willekeur van Jahve) staat op dit punt in het betoog van Miskotte op gespannen voet met de eerder door hem aangegeven universele strekking van de heilsbeloften van het verbond van God met Israël. Dit kan leiden tot een denken in termen van een tegenover van Israël en de volkeren, mede gerelateerd aan de verkiezing van Israël als daad van willekeur van God.

Voor het onderzoek naar Miskottes spreken over God als God van Israël en de betekenis daarvan voor de kerk / het christendom biedt het hoofdstuk over het zesde vergelijkingspunt (‘het generzijds’) nauwelijks aanknopingspunten. Voor wat betreft de tegenwoordigheid van God in de scheool verwijst Miskotte onder meer naar Psalm 16: de mens is daar niet door God verlaten.²⁸⁶ Toch ligt over de dood duidelijk een negatieve bedekking; de dood wordt in de Thora niet beschouwd als bevrijding. De dood wordt gevreesd, hetgeen in verband gebracht kan worden met het besef van onrechtvaardigheid en de mogelijkheid ook door God verlaten te worden. Het valt op, dat Miskotte het dodenrijk ook tot het machtsgebied van Jahve rekent: ook daar is een mens voor Jahve bereikbaar. Wat Miskotte hiermee over Jahve zegt, past bij wat hij in eerdere hoofdstukken schreef over de ontfermende vrijmacht van Jahve. Maar hij werkt dat niet uit in de richting van de relatie God-Israël.

Bij het zevende punt van vergelijking (‘de voleinding’) werkt Miskotte het koningschap van Jahve universeel uit (Jahve zal in het komende Rijk de paradijskoning zijn). Miskotte leest hierbij aspecten uit andere delen van het Oude Testament terug in de Thora in engere zin. Daardoor komt Miskotte bijvoorbeeld tot de conclusie dat het koningschap van Jahve al van de schepping af aan allesbepalend geweest is voor de weg die God in de geschiedenis gaat. Methodisch gezien wijkt Miskotte hier af van wat hij in de eerdere hoofdstukken doet. Het valt op, dat Miskotte door zijn benadering ruimte creëert voor de universaliteit van het koningschap van Jahve,

²⁸⁶ *E en T*, 304.

zonder daarbij een speciale plaats aan Israël te hoeven toekennen. In de Geschriften en Profeten is het koningschap van God echter verankerd in de context van Israël: Jahve is de koning van Israël. Miskotte beschrijft verder het koningschap van Jahve meer als een zich vanuit Jeruzalem over de wereld uitbreidend koningschap, terwijl – vanuit de context van Israël gedacht – er meer sprake is van een samenkomen van lijnen vanuit de wereld in Jeruzalem. Deze andere benadering van Jahve's koningschap heeft ook consequenties voor de plaats die aan Israël als volk wordt toegekend. Het lijkt erop, dat men denkend vanuit de godsleer een eigen plaats van Israël gemakkelijker kan relativiseren, dan wanneer men denkt vanuit de geschiedenis. In samenhang met het doordenken van de relatie God-Israël op het punt van theologische en historische continuïteit verdient dit nadere aandacht. De implicaties van het koningschap van Jahve voor Israël als volk worden namelijk niet duidelijk bij Miskotte.

In dit verband kan ook gewezen worden op de manier waarop Miskotte de verschijning van Jezus Christus in verband brengt met het koningschap van Jahve. Miskotte stelt de verschijning van Jezus Christus op één lijn met wat gezegd kan worden over Jahve, omdat de Thora op een bepaalde wijze als ‘vervuld’ kan worden beschouwd in Christus: ‘Daarom geldt wat wij van den “God-mensch” zouden kunnen zeggen eveneens van den God der Thora’.²⁸⁷ Met andere woorden: het koningschap van Jahve wordt in menselijke gestalte geopenbaard in de verschijning van Jezus Christus. Vanuit een christelijke interpretatie van de oudtestamentische profetie van Zacharia 12:10²⁸⁸ concludeert Miskotte, dat wat over Christus te zeggen is, terugslaat op wat van de ‘God der Thora’ te zeggen is. Miskotte beseft zelf, dat hij deze interpretatie van de verschijning van Jezus Christus raakt aan ‘het beslissende verschil tussen het “jodendom” (dat niet ident is met de leer der Thora) en het “christendom”’.²⁸⁹ Bij deze identificatie van het koningschap van Christus met het koningschap van Jahve kan men bij de gedachtegang van Miskotte de vraag stellen, hoe de messiaanse verwachting in Israël zelf (zoals die uit de oudtestamentische profetie spreekt) zich verhoudt tot zijn visie op het universele koningschap van Jahve. De consequentie van Miskottes benadering lijkt te zijn, dat Jahve zelf de messias is. Dat moge in het kader van een (christelijke) triniteitsleer gezegd kunnen worden, het is moeilijk te rijmen met een de toekomstverwachting die uit de oudtestamentische profetie spreekt: daarin wordt de komende vredevoorst niet geïdentificeerd met Jahve. Miskotte geeft echter niet aan hoe zijn interpretatie zich verhoudt tot deze bijbels-theologische gegevens.

In de slothoofdstukken van *Edda en Thora* benadrukt Miskotte, dat de christelijke verkondiging in overeenstemming zou dienen te zijn met ‘de grondstructuren van de Thora’²⁹⁰, zoals hij die mede aan de hand van zijn vergelijking van de Edda met de Thora heeft beschreven. Als dit in de loop der eeuwen consequenter was gebeurd, dan zou de historische situatie ten tijde van het verschijnen van *Edda en Thora* volgens Miskotte waarschijnlijk heel anders geweest zijn. De ‘tweespalt’ zou dan al lang aan het licht gekomen zijn en de kerk had daar dan adequaat op in kun-

²⁸⁷ *E en T*, 339.

²⁸⁸ Deze profetie betreft de uitstorting van de Geest en de rouwklacht van het volk om degene ‘die zij doorstoken hebben’; in christelijke context worden deze woorden op Christus en Pinksteren betrokken.

²⁸⁹ *E en T*, 339.

²⁹⁰ *E en T*, 346-347.

nen gaan. De opmerking, dat ‘de uitlegging van het N.T. ... nimmer in strijd [mag] komen met de grondstructuren van de Thora’²⁹¹ hangt hier direct mee samen, al heeft deze opmerking vooral betrekking op de christelijke verkondiging aangaande de relatie tussen God en de mens; Miskotte duidt er niet specifiek het spreken over de relatie God-Israël mee aan.

Voor wat betreft dat laatste (de relatie God-Israël) zij erop gewezen, dat Miskotte in *Edda en Thora* langs de lijn van de godsleer redeneert en van daaruit een eigen plaats aan Israël te midden van de andere volkeren toekent.²⁹² Tegen die achtergrond gezien behoort voor Miskotte tot de bekering van een mens tot God ook het aanvaarden van het bevreemdende feit, dat God met een vreemd volk een eigen weg blijft gaan in de geschiedenis. Dit brengt consequenties met zich mee voor de kerk. Want afkeer van Israëls God en van zijn volk treft ook de kerk, die de God van de Thora ook als haar God belijdt. Noch het syncretisme, noch het antisemitisme kunnen de kerk dus koud laten, omdat ook de God van de kerk in het geding is. In feite gaat het Miskotte in zijn aandacht voor de relatie God-Israël in *Edda en Thora* primair om de zuiverheid in het belijden van de God van de Thora door de kerk; zijn theologische bezwaren tegen het antisemitisme zijn daarvan afgeleid en hangen niet samen met een denken in termen van een historische continuïteit in de relatie van God met Israël. Er is niet zoiets als een door de geschiedenis gegeven verbondenheid met Israël, op grond van een voortgaand handelen van God met en door Israël; die verbondenheid wordt door Miskotte in *Edda en Thora* beargumenteert via de godsleer. Voor denken in termen van een historische continuïteit lijkt Miskotte niet te voelen, hetgeen in samenhang met zijn verzet tegen het denken vanuit de Edda verklaarbaar is. Men kan hieraan nog geen conclusies verbinden naar de breedte van de theologie van Miskotte op het punt van zijn denken over de relatie God-Israël.

Ten aanzien van de vraagstelling naar Miskottes spreken over de verhouding van God en Israël kan op grond van de gegevens uit *Edda en Thora* samenvattend worden gezegd:

1. Miskotte onderscheidt niet tussen God als de Schepper en God als de God van Israël. De godsnaam ‘Jahve’ interpreteert Miskotte universeel, als aanduiding van Gods bestaan als ‘bestaan voor ons’, dat wil zeggen: voor alle mensen. Dat God zich met zijn eigennaam specifiek aan Israël verbonden heeft²⁹³, speelt voor Miskotte geen rol van betekenis.
2. Op het punt van Gods handelen in de geschiedenis stelt Miskotte, dat Israël niet het theologisch alleenrecht op Jahve heeft. In zijn keuze voor Abraham (Israël) gaat het God om alle volkeren der aarde. De plaats die Israël in Gods handelen in de geschiedenis inneemt, is dus relatief: ondergeschikt aan een groter doel. Overigens brengt Miskotte het handelen van God in de geschiedenis en de verkiezing van Israël niet in verband met de zondeval van de mens.
3. Tot de Raad Gods (voorzienigheid Gods) rekent Miskotte ook, dat God met de mens een verbond aangaat. Binnen het kader van het verbond komen heilsbeloften (tegenwicht tegen het (nood)lot) tot hun recht. Het verbond van Jahve met Israël

²⁹¹ *E en T*, 346-347.

²⁹² Israël valt daarbij voor Miskotte niet samen met ‘het jodendom’, vgl. *E en T*, 385.

²⁹³ Vgl. Exodus 3:14-15.

moet gedacht worden vanuit de aan Jahve toegewijde gemeente; van daaruit gedacht zijn niet alleen het volk Israël, maar ook de andere volkeren en zelfs de natuur object van het verbond. Hiermee relateert Miskotte de exclusiviteit van het verbond van Jahve met Israël als volk.

4. In het hoofdstuk over de deugd maakt Miskotte duidelijk, dat Jahve staat en instaat voor recht en gerechtigheid. In de strijd voor recht en gerechtigheid is niet de mens, maar Jahve de held. Jahve is echter volgens Miskotte niet aan Israël gebonden als het volk in de verdrukking komt; het is genade dat Jahve dan uitredding biedt. Verder is het Israël tot zonde geworden, dat het niet aan de wet heeft voldaan. Wat dit betekent voor de band van Jahve met Israël maakt Miskotte niet duidelijk.

5. Miskotte spreekt zijn bevreemding uit over demonische trekken die hij bij Jahve constateert, zoals die bij de plagen van Egypte blijken. Ook de verkiezing van Israël heeft iets 'demonisch', aldus Miskotte, vanwege het element van willekeur daarin: het verkrijgen van heil lijkt voorbehouden te zijn aan het volk Israël. Miskotte gaat in dit verband niet in op wat hij eerder schreef over de voorzienigheid Gods; wat hij daarover schreef lijkt op gespannen voet te staan met zijn constatering van 'demonische trekken' in Jahve.

6. Jahve wordt door Miskotte op grond van gegevens uit de Thora in direct verband gebracht met het leven, al reikt zijn macht tot in het dodenrijk: ook daar is een mens voor Jahve bereikbaar (Psalm 16). Israël was sterk gericht op het aardse, getuige een 'psychologisch plat en zedelijk verachtelijk materialisme'²⁹⁴ dat Miskotte bij Israël constateert. Hij brengt dit niet in verband met Jahve; wel constateert Miskotte dat Israël doordrongen was van ernst van de openbaringen van Jahve, die de gerichtheid op het aardse kritiseerden.

7. Miskotte beschouwt het koningschap van Jahve als doel waar alles om draait en op uitloopt in de geschiedenis van God met de wereld. De realisatie van het koningschap van Jahve is volgens Miskotte het 'godworden van God'; het koningschap van Jahve dient dan ook universeel gedacht te worden. Wat in deze over de God der Thora gezegd kan worden is volgens Miskotte eveneens van toepassing op de persoon van Jezus Christus; de oudtestamentische profetie kan dus zonder meer op Hem betrokken worden. Dat in de oudtestamentische heilsverwachting de komende vredesvorst niet met Jahve wordt geïdentificeerd, laat Miskotte buiten beschouwing bij zijn betoog over Jahve's koningschap.

8. Miskotte beschouwt 'de God der Thora' ook als 'de God der Kerk', want de verkondiging van de kerk wordt naar haar wezen bepaald door de grondstructuren van de Thora. Tegelijkertijd dient de kerk te aanvaarden, dat God een eigen weg gaat met Israël. Dit 'vreemde' botst met het levensgevoel van de heidenen, die ook de leden der kerk van oorsprong zijn. De erkenning dat de God der Thora ook de God der Kerk is zal tot consequentie hebben: afwijzing van het antisemitisme, dat in zijn aard een afwijzing is van de God van Israël.

De algemene conclusie bij *Edda en Thora* is, dat Miskottes visie op de (verbonds)relatie van God met Israël (als een relatie die van meet af aan een universeel oogmerk heeft gehad) als consequentie heeft, dat de positie van Israël binnen deze relatie relatief is: Israëls positie is ondergeschikt aan de universele doelstelling van

²⁹⁴ *E en T*, 309.

het verbond. Het gaat niet om Israël, maar om Jahve – en om wie hij wil zijn voor de hele mensheid en schepping. Consequentie van Miskottes benadering van Israël vanuit de godsleer is een relativisering van de historische reikwijdte van heilsbeloften die in hun oudtestamentische context specifiek op Israël betrekking hebben. De vraag naar de betekenis van Jahve's koningschap voor Israël (in het kader van de voleinding interpreteert Miskotte Jahve's koningschap universeel) blijft onbeantwoord. Miskotte geeft er in *Edda en Thora* geen blijk van te denken in termen van een historische continuïteit inzake de relatie God-Israël. De oproep van Miskotte om positie te kiezen tegen het anti-semitisme steunt hierdoor volledig op de godsleer ('de God der Thora, die ook de God der kerk is') en niet mede op de eigen betekenis van het volk Israël als historische grootheid zonder welke de wereld niet tot zijn bestemming komt. Hoewel er in bijbels-theologisch kader vragen te stellen zijn bij de relativisering in de positie die Miskotte aan Israël toekent in de relatie van God met Israël, past echter – gegeven de politieke situatie ten tijde van het verschijnen van *Edda en Thora* – zeker waardering voor de duidelijke en radicale afwijzing van het anti-semitisme, waar Miskotte op grond van zijn onderzoek naar de God van de Thora toe komt.

2.5 PUBLICATIES UIT DE PERIODE 1940-1956

In het voorgaande kwamen aan de orde: *Het wezen der joodsche religie* (1932); 'Het jodendom als vraag aan de kerk' (1933/34) en *Edda en Thora* (1939). Geconstateerd werd onder meer, dat de dogmatisch-existentiële invalshoek die Miskotte kiest, niet gepaard gaat met een historisch-eschatologische uitwerking van bijbels-theologische gegevens uit Oude en Nieuwe Testament op het punt van het spreken over God als God van Israël en in relatie tot Israël. Alvorens over te gaan tot bespreking van een derde hoofdwerk van Miskotte (*Als de goden zwijgen*, 1956) wordt nu eerst ingegaan op kleinere publicaties uit de periode tussen *Edda en Thora* en het verschijnen van *Als de goden zwijgen*. Deze publicaties worden in het navolgende telkens kort beschreven, afgewisseld met per publicatie een reflectie. Door deze wijze van beschrijven ontstaat een duidelijker beeld van enkele deelaspecten in het denken van Miskotte over de relatie God-Israël.

2.5.1 Publicaties in de oorlogsjaren 1940-1945

Miskotte achtte het van groot belang, dat de kerk zich bewust zou zijn van de oudtestamentische achtergrond van het christelijke belijden. Met het oog daarop schreef hij in 1941 *Bijbels ABC* en gaf hij in hetzelfde jaar samen met anderen de illegale geschriften 'Betere weerstand' en 'Wat wij wel en wat wij niet geloven' uit. Het gaat in deze publicaties om een theologische bezinning ter wille van een politieke plaatsbepaling tegen het nationaal-socialisme. In de lezingen die Miskotte in de winter van 1943/1944 hield over het bijbelboek Openbaring gaat hij vooral in op de oudtestamentische achtergrond van de 'hoofdsom der historie'²⁹⁵; hier en daar

²⁹⁵ Na de oorlog werden de lezingen gebundeld in *Hoofdsom der historie. Voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes* Nijkerk: Callenbach 1945 (hierna geciteerd als *Hoofdsom der historie*).

brengt dit hem tot kritische uitspraken over wat er in de actualiteit van het moment speelde.

In *Bijbels ABC* komen twee lijnen bijeen. De ene lijn is die van het herijken van christelijk woordgebruik op de oorspronkelijke betekenis van die woorden in het Oude Testament: deze lijn is de achtergrond van *Het wezen der joodsche religie*. De tweede lijn is die van het slot van *Edda en Thora*, waar Miskotte via zijn uitleg van de godsnaam in het Oude Testament de kerk bepaalt bij de (politieke) consequenties van het belijden van de Vader van Jezus Christus als Heer. Zoals 'Het jodendom als vraag aan de kerk' een uitwerking was van datgene wat in *Het wezen der joodsche religie* bleef liggen, zo kan men *Bijbels ABC* lezen als een nadere toespitsing van de slothoofdstukken van *Edda en Thora*. De historische context van *Bijbels ABC* is de tweede wereldoorlog; het is de schriftelijke neerslag van een kadercursus voor kringleiders in Amsterdam. *Bijbels ABC* heeft alles te maken met identiteitsvragen: het gaat in op wat Miskotte beschouwt als elementen uit de bijbel (bijbels abc) die tot het wezen van de kerk behoren.

Miskotte begint *Bijbels ABC* met de constatering, dat Oude en Nieuwe Testament als één geheel gelezen dienen te worden en samen 'één anti-heidens getuigenis'²⁹⁶ vormen. Miskotte beoogt hiermee een positieve herwaardering van het Oude Testament: wat daarin over God geschreven staat, verdient meer aandacht dan er in het algemeen aan gegeven wordt. Nadrukkelijk zij erop gewezen, dat Miskotte in dit verband niet spreekt over 'de God van het Oude Testament', alsof er een andere 'God van het Nieuwe Testament' zou zijn. In Oude en Nieuwe Testament gaat het om één en dezelfde God, namelijk: de God van Israël.²⁹⁷ Hij, Jahve zelf, heeft het initiatief genomen om de mens te onderrichten aangaande hem, de mens en de wereld: Oude en Nieuwe Testament getuigen van hem.²⁹⁸ Wie open staat om van Jahve te leren, bevindt zich in 'het stroomnet van de gemeenschap van God en mens, van de Here en zijn volk'²⁹⁹ en zal daar vreugde aan beleven. Het onderricht van Jahve is echter nooit 'neutraal'; het stelt een mens voor keuzes tegen datgene wat tegen de bedoelingen van God ingaat, op grond van de relatie met hem.

Dit veronderstelt dat een mens leert vertrouwen op God. Daartoe openbaart God zichzelf aan de mens. De ene Naam, waarmee hij zichzelf bekend gemaakt heeft aan Israël, zegt in wezen alles over hem: 'Het woord "Naam" is als het ware de A van het bijbels abc, de eerste en beslissende lijn in de tekening der Godsgedachten'.³⁰⁰ Met zijn Naam maakt God zichzelf bekend in zijn heilzame betrokkenheid bij de mens; de Naam is dus openbaring van Gods heilsmacht. Volgens Miskotte is de beste weergave van de godsnaam: 'Ik zal bij u zijn, zoals Ik bij u zal zijn'. Hiermee is het duidelijkst aangegeven, dat de Naam waarborg is voor de continuïteit in het bestaan, tot de voleinding toe. Dat er in het Oude Testament daarnaast andere godsnamen zijn en kwaliteiten (deugden) van God die in zijn handelen / ingrijpen in de mensengeschiedenis aan het licht komen, doet niets af aan de omvattende bete-

²⁹⁶ *Bijbels ABC*, 14.

²⁹⁷ Miskotte gebruikt naast de uitdrukking 'God van Israël' / 'Israëls God' meestal de godsnaam 'Jahve', als vertaling van het tetragrammaton; vgl. *Bijbels ABC*, 46 en 48.

²⁹⁸ Vgl. *Bijbels ABC*, 26: 'Heel de bijbel is leer'.

²⁹⁹ *Bijbels ABC*, 30.

³⁰⁰ *Bijbels ABC*, 34.

kenis van ‘de Naam’; het zijn alle ‘samenvattingen van bepaalde zijden, strekkingen, bedoelingen van de éne Naam’.³⁰¹

Voor wat betreft het Nieuwe Testament stelt Miskotte de openbaring van de naam ‘Jezus’ op één lijn met de openbaring van de Naam ‘Jahve’: de openbaring van de Naam ‘vindt haar beslissende hoogtepunt in Jezus, de Messias ‘in wie ‘de volheid van God lichamelijk woont’ (Colossenzen 1:19).³⁰² In de persoon van Jezus heeft de Naam gestalte aangenomen in een mensenleven; zijn Naam is het ‘waardoor wij naar achteren ziende en voorwaarts speurend het wereldwerk Gods zien als heil’.³⁰³ Want in de persoon van Jezus blijkt, dat heel Gods openbaring op de mens gericht is over wie God zich op ‘menselijke’ wijze wil ontfermen. Daarom is volgens Miskotte ‘de naam Jezus Christus voor zijn gemeente de vervulling, bevestiging en bestendiging van de éne Godsnaam JHWH’.³⁰⁴ Dit betekent voor Miskotte dat het christendom geen nieuwe religie is; ‘dat het Nieuwe Verbond de vervulling is van het Oude; maar dat het N.T. als geschrift een commentaar is op het O.T.’³⁰⁵; en het betekent dat met ‘Ik zal bij u zijn, zoals Ik bij u zal zijn’ (Exodus 3) en ‘Zie, Ik ben met ulieden alle de dagen tot de voleinding der wereld’ (Mattheüs 28:20) precies hetzelfde verwoord is als getuigenis aangaande de Naam. Miskotte beschouwt dit als een essentieel stukje bijbels abc: de Naam = Openbaring; de Naam = Jahve; de Naam = Jezus Christus. Ook het feit dat de apostelen voor Jezus dezelfde namen gebruiken als die welke in het Oude Testament voor Jahve gebruikt werden, maakt volgens Miskotte duidelijk, hoezeer de hele heilsgeschiedenis gezien moet worden als een eenheid, die ‘wordt saamgevat in de naam (in engere zin): Jahve, en deze wordt “vervuld” in de naam: Jezus Christus’.³⁰⁶

Op zichzelf kan het als een positieve inzet beschouwd worden, dat Miskotte in *Bijbels ABC* over God wil spreken vanuit de eenheid van Oude en Nieuwe Testament. Het voorkomt, dat God tegen zichzelf zou kunnen worden uitgespeeld als ‘God van Joden’ en ‘God van de christenen’: dezelfde God van wiens openbaring aan Israël het Oude Testament getuigt openbaart zich in de persoon van Jezus van wie het Nieuwe Testament getuigt. Wel kan geconstateerd worden, dat Miskotte de openbaring van de Naam en de leer van Israëls God van meet af in een universele context plaatst (God-mens; God-wereld) en dat hij daarbij niet wijst of ingaat op de oorspronkelijke context van de Godsopenbaring, namelijk: de relatie van deze God met Israël als volk. In het Oude Testament zijn zeker aanknopingspunten om de openbaring van God aan Israël universeel te duiden, maar altijd blijft dat verbonden aan de eigen relatie van Jahve met Israël. Volkeren zoeken hun heil bij de God van Israël, dat wil zeggen: bij de God die in zijn omgang met Israël laat zien wie hij is. Al is er in het Oude Testament sprake van een beweging van de openbaring van

³⁰¹ *Bijbels ABC*, 45.

³⁰² *Bijbels ABC*, 42.

³⁰³ *Bijbels ABC*, 46.

³⁰⁴ *Bijbels ABC*, 47.

³⁰⁵ *Bijbels ABC*, 47.

³⁰⁶ *Bijbels ABC*, 48; Miskotte verwijst onder meer naar de aanduiding ‘kurios’ = ‘adonai’. Vgl. het op één lijn stellen door Miskotte van Exodus 20:7 (‘Gij zult de naam van de Here, uw God niet ijdel gebruiken’) en Handelingen 4:20 (‘Er is ook onder de hemelen geen andere naam aan mensen gegeven, waardoor wij behouden moeten worden’), *Bijbels ABC*, 40.

Jahve naar de volkeren toe³⁰⁷ waar de volkeren op kunnen antwoorden met een beweging naar Jahve toe³⁰⁸; dit gaat nooit buiten de relatie van God met het volk Israël om. Maar – hoewel daarin een argument tegen het antisemitisme gelegen had – gaat Miskotte in *Bijbels ABC* niet in op het punt van het blijvende en eigene van Jahve's relatie met Israël.

Ten onrechte zou men zelfs de indruk kunnen krijgen, dat Miskotte de naam waarmee God zich aan Israël bekend maakte zou willen 'kerstenen' in zijn gelijkstelling van de Naam Jahve met de Naam Jezus.³⁰⁹ De gedachte van Miskotte om de verschillende manieren waarop God zich in de geschiedenis openbaart te herleiden tot 'de éne Naam' (Exodus 3) is op zichzelf verhelderend: elke nieuwe openbaring roept de herinnering op aan de openbaring van God die met de Naam waarmee hij zich bekend maakt belooft 'Ik zal er zijn, zoals ik er zijn zal'. Maar: de manier waarop Miskotte ook de openbaring van God in de persoon van Jezus Christus onder de noemer van de éne Naam brengt doet afbreuk aan de zelfstandigheid van 'Jahve' in zijn relatie met Israël. De komst van Jezus betekent immers niet het einde van de relatie van Jahve met Israël en het is daarom bezwaarlijk om te spreken over 'vervulling' van de naam Jahve in de naam Jezus Christus. Het lijkt erop, dat op dit punt het dogma van de triniteit bepalend is voor de gedachtegang van Miskotte: omdat Vader en Zoon één zijn, is ook de Naam van de Zoon dezelfde als die van de Vader. Maar al zou men kunnen zeggen, dat hun 'achternaam' dezelfde is, juist in hun eigennaam ligt hun zelfstandigheid besloten: in het Oude Testament worden Jahve en de messias als twee verschillende personen beschouwd. Doordat Miskotte de komst van Jezus wel theologisch, maar niet historisch in Israël verankert, verdwijnt het eigene en blijvende van de relatie van God met Israël buiten beeld en komt hij tot een universele duiding van 'de Naam'. Deze reflectie is van belang met het oog op de later uit te werken doordenking van de structuur in de theologie van Miskotte op het punt van historische en theologische (dis)continuïteit.

Ook in wat Miskotte in *Bijbels ABC* schrijft over Gods ingrijpen in de geschiedenis, duidt hij de relatie van God met Israël universeel. Voor Miskotte hebben de daden die God in de geschiedenis van Israël stelt een universele strekking. Men dient volgens Miskotte te beseffen, 'dat we door Jahve's concentratie op het éne volk, dat altijd pars-pro-tot staat, pas deel hebben aan de mensheid'.³¹⁰ In zijn bemoeienis met het éne volk openbaart God zich als God voor alle volkeren; ook uit de oudtestamentische messiasverwachting spreekt dat duidelijk. Daarom is volgens Miskotte de komst van Christus zo belangrijk: de zending van de Zoon is Gods éne centrale daad, die ons 'het karakter, de zin, het doel dat aan al Gods daden eigen is' doet kennen.³¹¹ Daarom ook is volgens Miskotte de Zoon de maat om de geschiedenis (met inbegrip van wat in de actualiteit geschiedt) aan te meten. Door de Zoon – die van zichzelf getuigt 'Ik ben de weg'³¹² leert de mens de weg verstaan die God gaat

³⁰⁷ Zie bijvoorbeeld Jesaja 2:3: 'Van Sion zal de wet uitgaan ...'.

³⁰⁸ Zie bijvoorbeeld Jesaja 2:2-3: 'Alle volkeren zullen derwaarts stromen'.

³⁰⁹ Miskotte kwam soms onbedoeld anti-Israël over; vgl. G.G. de Kruijff in *Horen en zien, opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*, Kampen: Kok 1991, 24.

³¹⁰ *Bijbels ABC*, 98.

³¹¹ *Bijbels ABC*, 100.

³¹² *Bijbels ABC*, 128; ook het woord 'weg' rekent Miskotte tot het bijbels abc, als aanduiding van de gang die God door de geschiedenis der mensen heen gaat, vgl. *Bijbels ABC*, 121.

en wijst in de richting van Zijn Rijk. De weg van God gaan betekent: de weg gaan van levensheiliging. Deze levensheiliging vloeit voort uit het verbond waar God de mens in opneemt en waarbinnen de mens God leert kennen als Bevrijder. Alleen door binnen het kader van het verbond te blijven (door de geboden te houden en de Naam te heiligen³¹³), wordt het heilgeheim van Gods weg ervaren. In dit verband verwijst Miskotte onder meer naar Exodus 19:6 ('gij zult Mij een heilig volk zijn') en Johannes 17:17 ('Heilig ze in uw waarheid').

Terecht wijst Miskotte erop, dat God in zijn bemoeienis met Israël niet de andere volkeren wil uitsluiten: in Gods omgang met Israël kan de gehele mensheid zien wie deze God is en wat het voor het heil van de mens betekent om hem als God te erkennen. Maar via de christologie stelt Miskotte het bijzondere van de relatie van God met Israël op één lijn met de algemene reikwijdte van de godsopenbaring aan Israël; de relatie van God met Israël heeft hierbij geen zelfstandige plaats in de godsopenbaring. Gegeven de betekenis die Miskotte hecht aan de wijze waarop God zich openbaart in zijn relatie met Israël, zou het consequenter zijn om via de relatie van God met Israël de universele strekking van de godsopenbaring te laten zien dan vanuit de christologie. Men bedenke hierbij wel, dat voor Miskotte de christologie deel uitmaakt van de godsleer: Miskotte beschouwt de komst van de Zoon als de godsopenbaring bij uitstek. Hij denkt hier in 'verticale' termen: het is een ingrijpen van hogerhand. Christus is 'het Midden', het concentratiepunt waar de lijnen uit verleden en toekomst bijeen komen: van hem uit – als verticale inslag van godswege in de geschiedenis – dient de geschiedenis voor en na hem gezien te worden. Maar het valt op, dat Miskotte hierbij buiten beschouwing laat wat het betekent, dat de Zoon midden in de geschiedenis van Israël geplaatst wordt en hoe de komst van de Zoon historisch verankerd is de gang die God met Israël door de geschiedenis gaat. Dit leidt ertoe, dat ook de uitleg van het begrip 'verbond' losgemaakt wordt van zijn historische context en achtergrond: terwijl in het Oude en Nieuwe Testament specifiek de relatie van God met Israël omschreven wordt in termen van een 'verbond', gebruikt Miskotte het als aanduiding voor de relatie tussen God en 'de mens'. In het verlengde hiervan ligt zijn toepassing van Exodus 19:6 op alle mensen die Gods weg willen gaan, zonder dat hij daarbij aandacht geeft aan het feit dat deze woorden in hun oorspronkelijke context op Israël betrekking hebben.

Voor de eschatologie zoals Miskotte die in *Bijbels ABC* ontvouwt, leidt dit ertoe dat er geen speciale aandacht is voor de toekomstverwachting voor Israël als volk. Miskotte komt tot een nevenschikking van Israël en de volkeren in hun relatie tot Jahve: Israël kan zich niet laten voorstaan op het verbond. Zowel voor Israël als voor de volkeren geldt, dat in de geschiedenis die God met Israël en de volkeren gaat 'de belofte' prevaleert boven 'de vermaning': 'er is een beslissend overwicht van het voorgaande woord boven het volgende woord. De belofte is meer beslissend dan de vermaning, de belofte houdt zelfs niet op als het voorzegde gekomen is.'³¹⁴ Deze gelijkstelling van Israël en de volkeren in eschatologisch perspectief

³¹³ *Bijbels ABC*, 145.

³¹⁴ *Bijbels ABC*, 120.

komt ook tot uitdrukking, als Miskotte in het hoofdstuk over ‘verwachting’ de oudtestamentische geschiedenis van God met Israël uitlegt een teken van het komende heil voor de wereld, zonder daarbij lijnen te trekken naar een nog openstaande vervulling van (eerdere) beloften aan Israël: ‘Voor de N.T. gemeente is heel de O.T. geschiedenis een teken omdat de mensen van het O.T. daarin het teken hebben gezien van wat voor hen komende was. En ten slotte ook voor ons!’³¹⁵ Ook het Nieuwe Testament komt vervolgens weer in het teken van de verwachting te staan, getuige de oudtestamentische woorden die erin terugkomen: ‘Zo komt volk, Godsvolk, terug als teken van de wederkomst, gelijk het eerste Godsvolk Israël het teken van de eerste komst is geweest.’³¹⁶ En al heeft ook de kerk ‘(gelijk Israël)’³¹⁷ vele gebreken, ‘zij zal in heerlijkheid openbaar worden in Zijn [Gods] toekomst’.³¹⁸ Op die heerlijkheid van God is alles gericht. Wil die gerichtheid tot zijn recht komen en wil de kerk een weerwoord kunnen bieden tegen datgene wat niet strookt met Gods bedoelingen, dan is het volgens Miskotte van groot belang, dat men zich in de kerk weer gaat concentreren op datgene waar het werkelijk om gaat, namelijk: ‘om de kennis van een geheiligd volk, om de Thora, om de deugden, om de daden, om de geboden Gods. Welke God? Déze, die de God Israëls is, die uit de volken Zich een nieuw volk geheiligd heeft.’³¹⁹ Men zou kunnen zeggen: de kerk is geroepen tot getuigenis over en bewaren van de heilsverwachting voor de wereld.

Bij datgene wat Miskotte op het punt van de eschatologie in *Bijbels ABC* stelt, kan men vragen: hoe ziet Miskotte de continuïteit in de relatie van God met Israël? Het valt namelijk op, dat Miskotte wel duidt op de individuele heilsverwachting en de universele heilsverwachting zoals die uit het Oude Testament spreken (in de zin van de ‘heerlijkheid Gods’ die over de mens / de kerk geopenbaard zal worden), maar aan de mogelijkheid van een afzonderlijke ‘heerlijkheid voor Israël’ (Nahum 2:2) gaat Miskotte voorbij. Bewust kiest Miskotte ervoor om de ‘verwachting van de heerlijkheid’ (bij de wederkomst van de Zoon) in de context van de kerk, als ‘nieuw volk’ van God³²⁰, te plaatsen, terwijl hij in dit verband Israël aanduidt als ‘het eerste Godsvolk’³²¹ waarvoor de eerste komst van de Zoon de vervulling van de verwachting was.

Dit lijkt een discrepantie te zijn in de gedachtegang van Miskotte. Aan de ene kant laat hij met zijn uitspraak ‘de belofte is meer beslissend dan de vermaning’³²² wel ruimte voor nog te verwachten vervulling van beloften – ondanks tekortkomen van Israël in de relatie met God, bijvoorbeeld door een afwijzende houding ten opzichte van Jezus. Aan de andere kant situeert Miskotte de heilsverwachting na de komst van Christus in de kerk, die hij aanduidt als nieuw Godsvolk. Het eerste is gedacht in termen van continuïteit in de relatie van God met Israël; het tweede impliceert discontinuïteit. Gezien het feit, dat Miskotte niets doet met beloften aan Israël die nog niet vervuld zijn en wel de kerk beschouwt als nieuwe verbondspartner, lijkt

³¹⁵ *Bijbels ABC*, 179.

³¹⁶ *Bijbels ABC*, 180.

³¹⁷ *Bijbels ABC*, 180.

³¹⁸ *Bijbels ABC*, 180-181.

³¹⁹ *Bijbels ABC*, 203.

³²⁰ *Bijbels ABC*, 203.

³²¹ *Bijbels ABC*, 180.

³²² *Bijbels ABC*, 120.

Miskotte de relatie van God tot het historische Israël meer vanuit de invalshoek van discontinuïteit te willen zien dan vanuit continuïteit.

Met betrekking tot de vraag naar theologische continuïteit en discontinuïteit doet zich het gegeven voor, dat niet duidelijk wordt hoe de notie van de ‘bondsbreuk’ uitgelegd moet worden bij Miskotte. Van ‘bondsbreuk’ was volgens Miskotte sprake als Israël een relatie aanging met andere goden; daarmee werd de belofte van trouw geschonden die aan het verbond ten grondslag lag. De afwijzing van Jezus als de messias door de Joden benoemt Miskotte echter niet als ‘bondsbreuk’. Evenmin legt hij een relatie tussen de afwijzing van Jezus als de messias en zijn gedachte dat God een nieuw volk formeert uit de volkeren; ook geeft hij nergens blijk in termen van een vervangingstheologie³²³ te denken. Anderzijds beschouwt hij het kennelijk ook niet als ‘bondsbreuk’ als God van zijn kant na de komst van de Zoon op aarde naast Israël een tweede relatie zou aangaan met wat Miskotte noemt een ‘nieuw’ Godsvolk, waarop volgens Miskotte de oudtestamentische heilsbeloften betrekking hebben, terwijl het aangaan van een tweede relatie door Israël (met andere goden dan Jahve) wel door God werd uitgelegd als trouwbreuk. Maar omdat Miskotte zelf niet expliciet op deze thematiek ingaat, kunnen op dit punt geen conclusies getrokken worden. Wel lijkt op dit punt een spanning in zijn gedachtegang te zitten. Over het geheel genomen kan men stellen, dat het Miskotte in *Bijbels ABC* wel gaat om de aandacht te vestigen op de betekenis van de belijdenis van de God van Israël als God van de kerk, maar dat dit niet samengaat met aandacht voor de blijvende betekenis van de oudtestamentische beloften van deze God aan zijn volk, Israël.

Hoewel Miskotte in *Bijbels ABC* de komst van Christus als het ware losmaakt uit de geschiedenis van Israël en geen aandacht besteedt aan een heilsverwachting voor het historische volk Israël (Israël als historische grootheid), doet hij in dezelfde tijd wel mee aan het opstellen van twee illegale geschriften tegen het antisemitisme van het nazi-regime. Samen met H.M. van Randwijk en K.H. Kroon schrijft hij in februari 1941 ‘Betere Weerstand’ en samen met J. Koopmans en K.H. Kroon eveneens in 1941 ‘Wat wij wel en wat wij niet gelooven’.³²⁴ In deze geschriften blijkt, dat Miskotte weliswaar niet via de lijn van de (op de komst van Christus teruggaande) geschiedenis een verbondenheid van de kerk met Israël ziet, maar wel via de godsleer.

Het belijden van de God van Israël als de God van de kerk dient wat Miskotte betreft als consequentie te hebben, dat men zich verzet tegen het antisemitisme. ‘Betere Weerstand’ richt zich primair tegen de door het nazisme ingevoerde ideologie van de totaalstaat. De totaalstaat ontkent het gezag van God boven zich en regeert volgens eigen normen die lijnrecht ingaan tegen God: ‘De totaalstaat is in strijd met het eerste gebod: “Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben”’.³²⁵

³²³ Daarin wordt ervan uitgegaan, dat de kerk in de plaats van Israël is gekomen.

³²⁴ In: H.C. Touw, *Het verzet der hervormde kerk*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1955, deel II (hierna geciteerd als *Het verzet der hervormde kerk*), resp. 222-227 en 227-232; ‘Betere Weerstand’ verscheen ook in K.H. Miskotte, *In de gecroonde allemansgading*, Nijkerk: Callenbach 1946; om het auteurschap van Miskotte wat minder herkenbaar te maken herzagen de andere betrokkenen de tekst op sommige punten.

³²⁵ *Het verzet der hervormde kerk*, 226.

Tekenend voor de ‘bezetenheid’³²⁶ van het nazi-regime is de jodenhaat en de concretisering daarvan in de ‘rechtsschendingen’, ‘wreedheden’ en ‘willekeur’ onder meer tegen de Joden.³²⁷ Vanuit een diep besef van de onjuistheid van de ideologie van de totaalstaat zal men weerstand dienen te bieden tegen dit regime; hoe dieper het besef dat de totaalstaat zich tegen God keert, des te betere weerstand zal men kunnen bieden en de totaalstaat ‘afwijzen met alle kracht die in ons is’.³²⁸

Expliciet dan in ‘Betere Weerstand’ wordt het verzet tegen het anti-semitisme in ‘Wat wij wel en wat wij niet gelooven’ bijbels-theologisch onderbouwd vanuit de godsopenbaring aan Israël. In twaalf stellingnames wordt in ‘Wat wij wel en wat wij niet gelooven’ geformuleerd wat de opstellers van het geschrift geloven en wat zij (als keerzijde daarvan) verwerpen. Vanuit de erkenning van het gezag van Jezus Christus als Heer volgt een afwijzing van de gezagsclaim van het nationaal-socialisme en van de totaalstaat. Naast expliciet aandacht voor bijvoorbeeld doop (stelling VIII) en avondmaal (stelling IX), burgerlijke ongehoorzaamheid (stelling XI) en Koninkrijk van God (stelling XII) kiezen de opstellers van het geschrift in stelling IV positie tegen het antisemitisme: ‘Wij gelooven en belijden, dat God vanouds het volk Israël heeft uitverkoren, om Zijn openbaring te ontvangen tot op de verschijning van Jezus ... te bewaren en in gehoorzaamheid aan Hem in de wereld te verkondigen.’³²⁹ Dit moet uitgelegd worden als ‘een daad van Gods onbegrepen vrije genade, ... want op zichzelf genomen was Israël niet beter, waardiger of geschikter dan de andere volkeren. Maar aan dit volk heeft de Heere Zijn Woord toebetrouwd, zoodat wie tot God komt “bij Israël wordt ingelijfd”’.³³⁰ Waarna de opstellers van ‘Wat wij wel en wat wij niet gelooven’ stellen: ‘Daarom gelooven wij, dat wie zich tegen Israël stelt, zich verzet tegen den God van Israël. Want wel is Israël ongehoorzaam geweest en heeft het wonder van zijn roeping veracht, toen het den Heere der Heerlijkheid gekruisigd heeft. En wel heeft God toen voor een tijd en voor een deel een verharding over Israël gelegd, maar in deze zaak tusschen God en dit volk mag niemand zich eigenmachtig en hoovaardig mengen.’³³¹ Onder-tussen dient men vast te houden aan ‘wat de apostel zegt: “Indien de volheid der heidenen zal ingegaan zijn, zóó zal geheel Israël zalig worden”’.³³² Tegen deze achtergrond dient het antisemitisme afgewezen te worden, stellen de schrijvers: ‘Wij houden het voor een van de hardnekkigste en doodelijkste vormen van verzet tegen den heiligen en barmhartigen God, wiens Naam wij belijden.’³³³

Zowel in ‘Betere Weerstand’ als in ‘Wat wij wel en wat wij niet gelooven’ worden vanuit de godsleer het nationaal-socialisme en de totaalstaat afgewezen; in beide geschriften wordt hiertoe aansluiting gezocht bij de openbaring van God aan Israël. In ‘Betere Weerstand’ wordt een verband gelegd met het eerste van de tien gebo-

³²⁶ *Het verzet der hervormde kerk*, 224.

³²⁷ *Het verzet der hervormde kerk*, 225.

³²⁸ *Het verzet der hervormde kerk*, 227.

³²⁹ *Het verzet der hervormde kerk*, 228-229.

³³⁰ *Het verzet der hervormde kerk*, 229.

³³¹ *Het verzet der hervormde kerk*, 229.

³³² *Het verzet der hervormde kerk*, 229; vgl. stelling V, waar Jezus genoemd wordt ‘de Verlosser Israëls en der heidenen’, *Het verzet der hervormde kerk*, 229.

³³³ *Het verzet der hervormde kerk*, 229.

den; in 'Wat wij wel en wat wij niet gelooven' wordt dat verband gelegd vanuit de openbaring van God in de persoon van Jezus, wiens komst historisch verankerd wordt in Israël. In beide geschriften wordt het antisemitisme afgewezen, zij het in 'Betere Weerstand' meer vanuit de maatschappelijke verantwoordelijkheid jegens de Joden als mede-landgenoten en in 'Wat wij wel en wat wij niet gelooven' veel duidelijker vanuit een bijbels-theologisch gefundeerde argumentatie.

Bij de bijbels-theologische argumentatie die aangevoerd wordt tegen het antisemitisme zij in de eerste plaats erop gewezen, dat negatief kritisch gesproken wordt over Israëls afwijzen van Jezus als de messias en dat dit het volk Israël als geheel wordt toegerekend. Het betreft hier een traditionele zienswijze, waar echter zowel historisch, als bijbels-theologisch een vraagteken bij gezet kan worden. Immers, niet heel Israël verwierp Jezus en evenmin was heel Israël in het land ten tijde van de kruisiging van Jezus. Onder het Joodse volk dat ten tijde van Jezus in het land woonde, had Jezus ook aanhangers en een groter deel van het volk Israël woonde in de diaspora in plaats van in het land zelf.³³⁴ Verder wordt in 'Wat wij wel en wat wij niet gelooven' ook gesteld, dat Israël uitverkoren was om drager te zijn van de openbaring Gods 'tot op de verschijning van Jezus' en deze te bewaren.³³⁵ Hieruit lijkt een gedachte te spreken van discontinuïteit in de relatie van God met Israël (door de afwijzing was Israël niet langer drager van de openbaring), zij het, dat verderop in het artikel wel de mogelijkheid open gelaten voor het 'zalig worden' van Israël bij het ingaan van de volheid der heidenen. Hoewel de komst van Christus dus enerzijds in de geschiedenis van Israël verankerd lijkt te worden, wordt deze historische verankering weer losgelaten in samenhang met de afwijzing van Jezus als de messias; hier zit een breukvlak op het punt van de continuïteit.

Tenslotte zij erop gewezen, dat de afwijzing van het antisemitisme via de lijn van de godsleer (als 'verzet tegen de God van Israël') niet samen hoeft te gaan met sympathie voor Israël, maar ook zou kunnen appelleren aan de behoefte om de eigen band met God goed te houden (gezien tegen de achtergrond van Israël als 'teeken .. van de vrijmachtige goddelijke verkiezing en ... van de algemeen menselijke ongehoorzaamheid'³³⁶). Ondanks positieve waardering die men voor 'Betere Weerstand' en 'Wat wij wel en wat wij niet gelooven' moge hebben als verzet tegen het antisemitisme, kan men met name verder denkend over de bijbels-theologische lijn in het laatstgenoemde geschrift de vraag stellen of uit de belijdenis van God als God van Israël in het verleden al dan niet noodzakelijk de erkenning van een eigen band met Israël in het heden volgt. Met andere woorden: is denken in termen van theologische continuïteit voldoende basis voor het concluderen tot een blijvende relatie van de kerk met Israël, of is die basis er pas als ook de component van historische continuïteit wordt toegevoegd?

In *Hoofdsom der historie* werkt Miskotte aan de hand van het boek Openbaring uit, wat hij ook met *Edda en Thora* heeft willen duidelijk maken: tegenover de heidense wereldvisie waarin de mens is overgeleverd aan de krachten van de kosmos staat het bijbelse getuigenis aan gaande de Schepper die niet loslaat wat zijn hand begon:

³³⁴ Vgl. A. van de Beek, *De kring om de messias*, 114; Van de Beek verwijst hierbij naar Flavius Iosephus, *De Bello Iudaico*, VI, 9,3.

³³⁵ *Het verzet der hervormde kerk*, 228-229.

³³⁶ *Het verzet der hervormde kerk*, 229.

‘Want de Schrift leert niet gelijk de Edda: in den beginne was de chaos, zoodat de orde de tijdelijke en toevallige tempering is van den nimmer te beheerschen baaierd daaronder; de orde is het oorspronkelijke: in den beginne schiep God de hemelen en de aarde. Uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen, Hem zij de heerlijkheid in eeuwigheid’.³³⁷ Hierin ligt hoop voor de wereld besloten: ‘God is bezig. Hèrschepping is het grondthema van heel de Schrift’.³³⁸

Bij dit alles legt Miskotte steeds een verband met het Oude Testament en noemt deze achtergrond van de christelijke hoop ‘israëlitisch erfgoed’.³³⁹ Hij motiveert dit mede vanuit een besef dat niet alle oudtestamentische heilsbeloften vervuld zijn: ‘Ik heb wel eens gezegd: eerst komt het Oude Testament, dan krijgen wij het Nieuwe Testament en dan krijgen wij nog weer eens het Oude Testament, want er is nog een heele bundel beloften uit het Oude Verbond niet vervuld. En datgene wat niet vervuld is, *dat* hóórt juist bij het *Evangelie*’.³⁴⁰ De bedekking die daarover ligt zal bij de voleinding van alle dingen weggenomen worden ‘in de zegepraal van God, van de Waarheid, van de Liefde’.³⁴¹ Miskotte denkt hierbij aan een concreet ingrijpen door God in de geschiedenis en hij noemt daarom een geestelijke uitleg van Openbaring 20:1-6 ‘een zich vervreemden van Israël, een verloochenen van onze geestelijke herkomst’.³⁴²

Het blijkt echter, dat het Miskotte hierbij gaat om de theologische achtergrond van de visie op de geschiedenis. Hij legt in *Hoofdsom der historie* geen verbanden met Israël als volk, in zijn etnische hoedanigheid. Zo interpreteert hij de ‘honderdvier-enveertigduizend verzegelden uit alle stammen der kinderen Israëls’ (Openbaring 7:4) als een vernoemd worden van de kerk naar de stammen van Israël vanwege het aspect van het ‘strijder Gods’ zijn van de kerk; het gaat niet over Israël als volk, maar over de gemeente die net zoals Israël dat was niet te vernietigen is: ‘zoo staat het ook met de gemeente; daarom heet zij “Israël” en wordt beschreven met de namen der stammen van Israël’.³⁴³ Ook bij zijn uitleg over de overwinning van ‘de leeuw uit de stam Juda, de wortel Davids’ (Openbaring 5:5) legt hij geen verband met oudtestamentische heilsbeloften aan Israël als volk; Miskotte beschouwt de ‘oudtestamentische termen over Jezus’³⁴⁴ als een aanduiding van diens waardigheid en herinnering aan Israëls besef van afhankelijkheid van God die zelf de overwinning voor zijn volk zou behalen.³⁴⁵ Het betreft dus een verwijzing naar Israël in het verleden en de visie op God. Ook in zijn uitleg bij Openbaring 20 en 21 (beide hoofdstukken worden door Miskotte als toekomstig te gebeuren beschouwd) speelt Israël geen rol; Miskotte duidt wat daar beschreven wordt universeel en gaat niet in op een specifieke plaats voor Israël als volk.³⁴⁶

Uit *Hoofdsom der historie* spreekt, dat Miskotte niet in termen van een heilshisto-

³³⁷ *Hoofdsom der historie*, 423; vgl. 411; vgl. 264.

³³⁸ *Hoofdsom der historie*, 444.

³³⁹ *Hoofdsom der historie*, 411.

³⁴⁰ *Hoofdsom der historie*, 230.

³⁴¹ *Hoofdsom der historie*, 230; Miskotte verwijst hierbij naar Jesaja 25:7.

³⁴² *Hoofdsom der historie*, 413.

³⁴³ *Hoofdsom der historie*, 176; vgl. 177.

³⁴⁴ *Hoofdsom der historie*, 96.

³⁴⁵ Vgl. *Hoofdsom der historie*, 97.

³⁴⁶ *Hoofdsom der historie*, hoofdstuk XIX en hoofdstuk XX.

risch ontwikkelingsmodel denkt. Het ingrijpen van God is nodig om de geschiedenis richting te geven. Het gaat Miskotte om de structuur van de bijbelse toekomstverwachting; deze is oudtestamentisch van oorsprong. Voor zijn spreken over de relatie God-Israël betekent dit, dat Miskotte verwijst naar Israël in het verleden; het gaat hem niet om Israël in heden en toekomst. Maar in de parallellen die hij trekt tussen Israël en de kerk, neemt Miskotte niet mee dat diezelfde structuur van de toekomstverwachting consequenties heeft voor de interpretatie van de relatie van God tot Israël (als volk) in het heden en in de toekomst. In zijn analogie-model doet hij in de richting van Israël als volk niets met de 'bundel beloften uit het Oude Verbond'³⁴⁷ die nog niet vervuld zijn. Er ontstaat daardoor historische discontinuïteit in zijn benadering; dit is des te opvallender vanwege de nadruk die Miskotte legt op historische achtergrond van de christelijke toekomstverwachting (gerelateerd aan Israël). In lijn met de godsleer zoals hij die in *Edda en Thora* ontvouwt, is Miskotte ook in *Hoofdsom der historie* afwijzend over een totalitair machtsstelsel. Zijn verwijzingen naar de actuele situatie van het moment staan juist daar, waar het om kritiek gaat op zelfverheffing van de mens in de geschiedenis tegenover de macht van God³⁴⁸. Hoewel Miskotte zich daar in *Hoofdsom der historie* niet zo expliciet over uit laat, impliceert dit ook een afwijzing van het anti-semitisme van het nazi-regime.

2.5.2 Bevrijdingspreek en artikelen in *In de waagschaal*, jaargang 1945

Ook na de oorlog kiest Miskotte voor een dogmatisch-systematische benadering langs de lijn van de godsleer om de verbondenheid van de kerk met Israël te beargumenteren. In zijn preek in de dankdienst bij de bevrijding van Nederland na de Duitse bezetting beschouwt hij het nazi-regime als een vijand van God, 'omdat deze macht in allen ernst en letterlijk Israël heeft willen uitmoorden'³⁴⁹ en stelt hij vervolgens: 'is de vijand van het volk van Israël ook en als zoodanig de vijand der Kerk? Ja! want het gaat om denzelfden God, tegen Wien de jodenhaat zich in wezen richtte'.³⁵⁰ Van daaruit spreekt Miskotte vol afschuw over de wandaden jegens het Joodse volk en met opluchting over de val van 'Gods vijand', zoals eerder 'Faraon en Sanherib en Rabsake en Nebukadnezar, en Haman niet te vergeten, na te zijn opgestaan, voor onze ogen hun ondergang vonden'.³⁵¹

Over de positie van de kerk in dit alles zegt Miskotte: 'tegen dit religieus fanatisme kóós de Kerk geen partij, met volkomen klaarheid merkte zij, dat zij partij wás. Niet om wat die joden als zoodanig werd aangedaan, al was dat erg genoeg! maar omdat in die actie tegen dit volk het wezen dezer beweging naar boven kwam, dat zich, zooals wij nooit genoeg kunnen hooren, richtte tegen den Heer der Kerk'.³⁵² De motivatie voor het verzet der kerk ligt voor Miskotte dus primair in het belijden van dezelfde God als Israël.

³⁴⁷ *Hoofdsom der historie*, 230.

³⁴⁸ Vgl. *Hoofdsom der historie*, 98; 202; 314.

³⁴⁹ *Gods vijanden vergaan* Amsterdam: uitgeverij W. ten Have n.v. 1945, 14; het thema van de preek is ontleend aan Psalm 92:10.

³⁵⁰ *Gods vijanden vergaan* Amsterdam: uitgeverij W. ten Have n.v. 1945, 17.

³⁵¹ *Gods vijanden vergaan* Amsterdam: uitgeverij W. ten Have n.v. 1945, 17.

³⁵² *Gods vijanden vergaan* Amsterdam: uitgeverij W. ten Have n.v. 1945, 17.

Tegelijkertijd blijft Miskotte zeer terughoudend om langs een historische lijn het verband met Israël te leggen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit ‘De “blinde” synagoge vraagt aan de “ziende” kerk’³⁵³, de verkorte versie van zijn artikel ‘Het jodendom als vraag aan de kerk’, dat hij al in de eerste jaargang van *In de Waagschaal* opneemt. Daarin herhaalt Miskotte de tien jaar tevoren door hemzelf geformuleerde vragen vanuit het jodendom aan de kerk, zonder daarbij aandacht te besteden aan de Jodenvervolgung tijdens de tweede wereldoorlog. Mogelijk hoopte Miskotte met het benoemen van de ook al eerder aangeduide aporieën in de christelijke theologie – tegen de achtergrond van de gruwelijke gebeurtenissen uit de jaren daarvoor – een breed publiek tot bezinning te stemmen; de herhaling kan dan als een vorm van kritiek gezien worden. Maar Miskotte legt zelf niet in *In de Waagschaal* uit waarom hij voor deze herhaling zonder commentaar en verwijzing naar de oorlogsjaren gekozen heeft.

Inhoudelijk gezien houdt Miskotte vast aan zijn eerdere systematische benadering en heeft hij in de gebeurtenissen van de tweede wereldoorlog blijkbaar geen reden gezien zijn ‘vragen van het jodendom aan de kerk’ anders te formuleren. Het ontbreken van enige inkleuring (bijvoorbeeld met een nieuwe vraag in hoeverre de christelijke visie op de joodse betrokkenheid bij kruisdood van Jezus tot gevolg gehad heeft, dat er zo weinig verzet tegen deportaties van Joden geweest is) kan men als een bewuste keuze beschouwen: niet om voorbij te willen gaan aan wat gebeurd was, maar omdat Miskotte waarschijnlijk meende, dat dan niet het wezen van de problematiek van de verhouding van de kerk tot het jodendom aan de orde kwam; het ging hem om de fundamentele achtergrondvragen.

De terughoudendheid van Miskotte om de historie te betrekken bij de bezinning op de verhouding tot Israël blijkt in dezelfde jaargang van *In de Waagschaal* ook in een ‘Gesprek met de lezer’ over het zionisme.³⁵⁴ Bij de emigratiestroom van Joden naar Palestina vanuit zionistische motieven plaatste Miskotte vanuit bijbels-theologisch oogpunt kritische kanttekeningen. Met name vond hij de tendens gevaarlijk om de geschiedenis naar de eigen hand te willen zetten door op vermeende bijbelse gronden het zionisme positief te waarderen. Na – wijzend op de betekenis die het jodendom aan Israël toekent om missionair present te zijn in de wereld – eerst de vraag gesteld te hebben of Israël zich wel mag onttrekken ‘aan het lijden in de verstrooiing’, stelt Miskotte: ‘er is geen goddelijke belofte en opdracht, om juist naar Palestina te gaan; zoals er ook geen goddelijke belofte is, dat Israël tot bekeering zal komen in de eeuwen der kerk’.³⁵⁵ Miskotte wil zich nadrukkelijk niet laten meeslepen in een zijns inziens onjuiste interpretatie van bijbelse gegevens inzake bekeering en herstel van Israël: ‘om kort te gaan: help Israël! er zijn geen bijbelse gronden die daar ooit tégen zouden pleiten – maar begeef u niet in een exegese van de profeten, die nooit kunnen pleiten vóór een herstel van gans Israël in het heilige land als messiaanse vervulling’.³⁵⁶

³⁵³ ‘De “blinde” synagoge vraagt aan de “ziende” kerk’, *In de waagschaal* 1e jrg 1945/46, nr 9; ook opgenomen in *Verzameld Werk* deel 2, 66 ev..

³⁵⁴ ‘Gesprek met de lezer’, *In de waagschaal* 1e jaargang 1945/46, nr. 42; eveneens opgenomen in *Verzameld Werk*, deel 2, 166-168 (hier geciteerd uit *Verzameld Werk* deel 2)

³⁵⁵ *Verzameld Werk*, deel 2, 167.

³⁵⁶ *Verzameld Werk*, deel 2, 168.

Uit de beide artikelen uit de eerste jaargang van *In de waagschaal* krijgt men – tegen de achtergrond van de tijd waarin ze verschenen – de indruk, dat Miskotte meer theologisch in het jodendom en Israël geïnteresseerd is, dan in Israël in historisch-eschatologisch perspectief. Voor Miskotte staat het theologische echter niet los van de historische realiteit van het bestaan van Israël als volk: bij het protest dat Miskotte samen met anderen deed horen tegen het antisemitisme was nadrukkelijk het (voort)bestaan van Israël als historisch volk in het geding. Maar dit protest hing wel nauw samen met de theologische kritiek op het nationaal-socialisme: het nationaal-socialisme ging lijnrecht tegen de God van Israël in en het antisemitisme dat ermee gepaard ging was daar tekenend voor. Vanuit de godsleer werd daarom stelling genomen tegen het antisemitisme, zoals dat ook spreekt uit Miskottes preek bij de bevrijding. Maar er werd niet gedacht vanuit een historische invalshoek.³⁵⁷ Dat laatste is evenmin het geval in de eerste na-oorlogse artikelen die betrekking hebben op de verhouding tussen jodendom en christendom (Israël en de kerk). In de beide artikelen in *In de waagschaal* gaat het om een bewuste keuze. Zo laat Miskotte in ‘De “blinde” synagoge vraagt aan de “ziende” kerk’ – ondanks de gewijzigde historische situatie – opnieuw de vragen naar het historische karakter van Israëls toekomstverwachting blijven liggen³⁵⁸. En in het ‘Gesprek met de lezer’ over het zionisme klinkt een nadrukkelijke afwijzing van een historische duiding van de oudtestamentische heilsprofetieën. Hoewel Miskotte in beide artikelen uitgaat van een relatie van God met Israël, brengt hij de voor hem daaruit voortvloeiende verbondenheid tussen de kerk en Israël (opnieuw) niet in verband met een gemeenschappelijk verleden en toekomst. Zijn verzet tegen een ‘heilshistorische duiding’ van de actualiteit (in het ‘Gesprek met de lezer’ over het zionisme) ligt in het verlengde van zijn terughoudendheid om oudtestamentische heilsprofetie behalve met het oog op de godsleer ook met betrekking tot Israël als volk uit te leggen. Anders gezegd: het historisch-eschatologische is bij Miskotte ondergeschikt aan de godsleer. De vraag of men over God als God van Israël kan spreken zonder het historische karakter van Israëls toekomstverwachting daarin te betrekken zou nadere aandacht verdienen. Miskotte laat deze vraag in beide artikelen in *In de Waagschaal* onbeantwoord.

2.5.3 Publicaties op terrein van homiletiek (1948)

Uit Miskottes publicaties (in 1948) op het terrein van de homiletiek blijkt evenmin speciale belangstelling voor een historische – op Israël betrokken – duiding van oudtestamentische heilsbeloften.³⁵⁹ In ‘De prediking van het Oude Testament’³⁶⁰ en in de bundel *Om het levende Woord, opstellen over de praktijk der exegese*³⁶¹ wijst Miskotte wel op de noodzaak de grondwoorden van het Oude Testament vanuit hun ‘israëlitische’ context uit te leggen, maar het gaat hem daarbij om het verstaan van

³⁵⁷ De kruisdood van Jezus werd als breukvlak in de gezamenlijke geschiedenis van Israël en de kerk beschouwd, vgl. ‘Wat wij wel en wat wij niet gelooven’, stelling IV.

³⁵⁸ Vgl. paragraaf 2.3.

³⁵⁹ In die zin is Miskotte dus inderdaad geen ‘Israël-theoloog’, zie noot 48, paragraaf 2.1.

³⁶⁰ ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, onder redactie van S.F.H.J. Berkelbach van der Sprenkel en P.J. Roscam Abbing, Amsterdam 1948, 353–438.

³⁶¹ *Om het levende Woord, opstellen over de praktijk der exegese*, 1e druk ‘s-Gravenhage 1948; 2e druk Kampen 1973 (hierna geciteerd als *Om het levende Woord*).

Oude en Nieuwe Testament als openbaring van ‘de Naam’.³⁶² Voor het verstaan van deze openbaring zoals Oude en Nieuwe Testament die betuigen, dient men zich te houden aan ‘de orde van het “israëlietisch denken” waarin de gansche Schrift is gevat’.³⁶³ ‘Israëlitisch denken’ wil in dit verband zeggen: een denken vanuit het besef dat grondwoorden in de bijbel ingekleurd zijn door de relatie van Jahve met Israël³⁶⁴; het betekent beslist niet een denken vanuit een unieke plaats voor Israël in de (openbarings)geschiedenis.

Volgens Miskotte is de komst van Christus de enig werkelijk unieke plaats die in de openbaringsgeschiedenis kan worden aangewezen. Christus is het midden van de geschiedenis, brandpunt waarin Oude Testament als tijd van verwachting en Nieuwe Testament als tijd van herinnering bijeenkomen.³⁶⁵ In dit ‘gemeenschappelijk Midden’³⁶⁶ ligt de eenheid van Oude en Nieuwe Testament. Maar men hoede zich ervoor, stelt Miskotte, om vanuit dit Midden het Oude Testament als geheel christologisch te duiden.³⁶⁷ Want: ‘Niets in de exegese des N.T. mag met de grondstructuren van het O.T. in strijd komen’³⁶⁸, dus ook niet met de andere momenten in de openbaring van God – de Vader van Jezus Christus – aan Israël.³⁶⁹ En voor wat betreft de exegese van het Oude Testament dient men bedacht te zijn op de eenheid van de openbaring: ‘Zo dient ons het O.T. als getuigenis van de ééne Openbaring, het ééne Verbond, de ééne Menschwording, de ééne Tegenwoordigheid Gods op aarde, een schat om te bewaren voor het opgejaagde volk, voor de rest, die blijft, omdat zij terugkeert, terugkeert, omdat zij blijven mag.’³⁷⁰ In de prediking betekent dit: betuigen dat de God van Israël in Christus de gehele mensheid op het oog heeft.

Aan de ene kant wil Miskotte in *Om het levende woord* en in ‘De prediking van het Oude Testament’ nadrukkelijk de godsopenbaring aan Israël meewegen in de exegese van Oude en Nieuwe Testament. Mede om deze reden heeft hij bezwaar tegen een simplistische toepassing van het Oude Testament op Christus. Ook wijst hij schema’s af (zoals ‘belofte-ervulling’; ‘wet-evangelie’) die afbreuk doen aan de zelfstandige en blijvende betekenis van het Oude Testament als godsopenbaring. Aan de andere kant doet hij niets met het gegeven dat de godsopenbaring waarvan het Oude Testament getuigt, plaatsvindt binnen het kader van een blijvende relatie van God met Israël (historische continuïteit). Hij wijst wel op ‘de continuïteit van Gods Zelfbetuiging’³⁷¹, maar brengt die niet in verband met de continuïteit in de relatie van God met Israël. Noch bij wat Miskotte schrijft over Christus als ‘het Midden’, noch bij wat hij schrijft over de notie ‘verwachting’ (onder de noemer

³⁶² *Om het levende woord*, 123-124; ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 414; vgl. *Bijbels ABC*.

³⁶³ *Om het levende Woord*, 140, vgl. 141, 208, 250.

³⁶⁴ Vgl. ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 370 en 408.

³⁶⁵ Vgl. ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 375, 381 en vgl. *Om het levende Woord*, 83.

³⁶⁶ *Om het levende woord*, 83.

³⁶⁷ ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 376.

³⁶⁸ *Om het levende Woord*, 83.

³⁶⁹ Vgl. ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 375-376.

³⁷⁰ ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 417; met ‘rest’ bedoelt Miskotte niet ‘Israël’; maar de mensheid.

³⁷¹ *Om het levende Woord*, 131.

‘Het tegood’³⁷²) legt hij een verband met Israël als historische grootheid. Hier laat Miskotte een wezenlijk element van de grondstructuur van het Oude Testament liggen, wat opvallend is tegen de achtergrond van zijn pleidooi om meer oog te hebben voor het mensvormige, concrete karakter van de godsopenbaring³⁷³: dat de godsopenbaring een concreet volk in een aanwijsbaar land betreft lijkt in principe niet uitgesloten in deze denktrant.

Maar Miskotte zet alles op de noemer van ‘het Midden’ (de focus van de godsopenbaring) en wil duidelijk houden dat Israël niet die betekenis heeft in de geschiedenis van God met de mensen, die Jezus daarin heeft. Dit weerhoudt hem van een exegetische waarin Israël als historische entiteit ook van betekenis blijft. Het ‘eenheidsdenken’ dat hij daarbij ontwikkelt (‘In alle verbonden is één Verbond bedoeld en begrepen ... in alle belofte één en dezelfde Toekomst’³⁷⁴) laat in feite geen ruimte voor een afzonderlijke, eigen plaats voor Israël in de gang die God met de mensen door de geschiedenis gaat. Hier lijkt Miskottes schematisering (iets waar Miskotte zelf tegen waarschuwt) ten koste te gaan van de nuancering. Ook ontbreekt een bijbels-theologische onderbouwing van de consequentie van dit ‘eenheidsdenken’, namelijk dat er geen plaats blijft voor een zelfstandige relatie van God met Israël. In deze universele duiding van de relatie van God met Israël gaat de belofte van heil voor Israël tenonder en is alles gericht op het heil voor de wereld. Israël wordt van dit heil niet op voorhand uitgesloten, maar wel wordt erin uitgesloten dat God zijn bijzondere relatie met dit volk in stand zou houden. De vraag die hier logisch gezien uit voortvloeit is, of een prediking op basis van een exegetische waarin onvoldoende ‘inclusief de relatie van God met Israël’ gedacht wordt nog wel recht doet aan de grondstructuren van het Oude (en Nieuwe) Testament. Miskotte zelf voelt hier kennelijk geen tegenstrijdigheid.

2.5.4 De kern van de zaak

Opnieuw zij men er echter op bedacht Miskotte niet mis te verstaan. Al doordenkt hij in *Om het levende woord* en in ‘De prediking van het Oude Testament’ de godsopenbaring niet of nauwelijks vanuit de historische continuïteit in de relatie van God met Israël, Miskotte is zich er terdege van bewust niet om Israël heen te kunnen. Dit blijkt duidelijk in *De kern van de zaak* (1950)³⁷⁵, de persoonlijke toelichting die Miskotte schreef bij ‘Fundamenten en perspectieven van belijden; een proeve van beschrijving’. Als commissielid was Miskotte nauw betrokken bij het opstellen van dit belijdenisgeschrift van de Nederlandse Hervormde Kerk, waarin expliciet belijdend gesproken wordt over Israël. ‘Fundamenten en perspectieven’ werd door de synode voorgelegd aan de Nederlandse Hervormde Kerk, maar het kon op de synodezitting van 4 juli 1952 vanwege groot verzet uit de kring van de Gereformeerde Bond en van de kant van de Vrijzinnigen niet officieel aanvaard worden. Door op persoonlijke titel een toelichting te schrijven, had Miskotte de vrijheid zijn eigen accenten te zetten. Juist daarom kan ook *De kern van de zaak*

³⁷² ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 405.

³⁷³ ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 365.

³⁷⁴ ‘De prediking van het Oude Testament’, in *Handboek voor de prediking*, 435; vgl. 417.

³⁷⁵ *De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden*, Nijkerk: Callenbach 1950 (hierna geciteerd als *De kern van de zaak*).

bijdragen aan een beter inzicht in Miskottes godsleer met betrekking tot Israël. Geplaatst in de context van de tijd waarin ‘Fundamenten en Perspectieven’ verscheen (kort na de Tweede Wereldoorlog), is enige aandacht voor Israël begrijpelijk. Dat expliciet twee artikelen over Israël gaan en bovendien getuigen van besef van verbondenheid met Israël, mag uit dogmenhistorisch oogpunt opvallend genoemd worden. Wel zij opgemerkt, dat noch Israël, noch de visie op Gods relatie met Israël in het geheel van deze proeve van belijden geïntegreerd zijn; er wordt als een op zichzelf staand gegeven over gesproken. Dit kleurt ook de toelichting van Miskotte: waar Israël in het door hem behandelde geloofsartikel niet voorkomt, legt hij zelf ook geen verband met Israël. Enerzijds is dat begrijpelijk, anderzijds is het wel van belang om te signaleren, dat Miskotte geen kritiek geeft op het achterwege blijven van integratie van wat in de afzonderlijke artikelen beschreven wordt over Gods relatie met Israël. Met name valt dit op bij de behandeling van de artikelen over Christus in zijn hoedanigheid als profeet, priester en koning.

In *De kern van de zaak* beschrijft Miskotte Gods handelen tegen de achtergrond van het koningschap van God. Hierover moet niet geabstraheerd worden, al is het essentieel, dat de zelfstandigheid en vrijmacht van God erkend worden; God is als koning soeverein; wat hij doet, doet hij ‘om Zijn Zelfs wil’³⁷⁶, onafhankelijk van ons mensen. De vrijmacht van God is niet bedreigend, omdat God enkel en alleen bedacht is op het heil van zijn schepping en van ons mensen. Uit Gods daden blijkt dat Gods wezen ten diepste liefde is. Wie zich onder Gods Koningschap stelt, komt in de sfeer van Gods liefde. Door de erkenning van Christus als Koning komt een mens in het machtsbereik van God. Alleen daar kan een mens tot zijn bestemming komen, bestaan tot eer van God en de vreugde van het leven (weer) ontdekken. In Jezus Christus is ons dat geopenbaard; zijn koninklijke handelen stelt God tegenwoordig: ‘Wat eigenlijk leven is, ... wordt ons ten aanschouwen gegeven in deze mens.’³⁷⁷ In hem is het Koninkrijk Gods tastbaar aanwezig. In hem wordt Gods Koningschap zichtbaar present gesteld in de wereld, in de geschiedenis. In hem wordt Gods almacht geopenbaard als heilsmacht en de ‘Raad Gods’ als heilsraad³⁷⁸, die erop gericht zijn dat de mensen de Enige Naam zullen kennen in wie hun heil besloten ligt. Gods handelen op bijzondere momenten in de geschiedenis duidt erop, dat God voortdurend de geschiedenis voortstuwt in de richting van de bestemming die hij ermee heeft, namelijk de mens / de schepping (terug) te brengen tot het leven waarin de mens zijn eigen eer en heerlijkheid vindt in de eer en heerlijkheid van God.

Hierbij zij opgemerkt, dat Miskotte het Koningschap van God niet in verband brengt met Israël. Het wordt losgemaakt uit de context van het geloof / de belijdenis van Israël en zonder terugkoppeling naar Israël universeel geïnterpreteerd. Gegeven de openbaring van God als Koning – juist in de omgang met Israël – zou dat vollediger zijn geweest. De consequentie hiervan is, dat Gods omgang met Israël niet anders is, dan een verbijzondering van waar hij in het grote geheel van het wereldgebeuren al mee bezig is. Miskotte maakt in *De kern van de zaak* de openbaring van

³⁷⁶ *De kern van de zaak*, 23.

³⁷⁷ *De kern van de zaak*, 66.

³⁷⁸ *De kern van de zaak*, 199-200.

God als Koning, (in zijn regeringsdaden) los uit de context van Israël en spitst deze toe op Christus. Ook in zijn verhandeling over Gods handelen in de geschiedenis (hoofdstuk XVI: 'Raadsel en geheim van de geschiedenis'³⁷⁹) komen geen verwijzingen voor naar de 'grote daden Gods' in de geschiedenis van Israël. Deze benadering is niet alleen een relativering van de positie van Israël, maar het is ook een relativering van het bijbels-theologische gegeven van Gods keuze om vanaf de roeping van Abraham zijn verdere weg door de geschiedenis te gaan in speciale verbondenheid met Israël (Genesis 12:1-3).

In het vierde hoofdstuk ('De verkiezing van Israël') stelt Miskotte, dat de verkiezing van Israël 'representatief' is: tekenend voor Gods benadering van alle mensen en tekenend voor de reactie van alle mensen op die benadering (toenadering) van God. Gods trouw aan zijn verkiezing en aan zijn beloften voor Israël staat haaks op de ontrouw en afwijzing van Israël, maar wordt daar niet door aangetast. Dit is tekenend voor God: in zijn liefde en barmhartigheid gebruikt God zijn vrijmacht altijd toch weer ten goede / tot heil van de mensen. In dit verband wijst Miskotte erop, dat Israël – ondanks de verkiezing door God – geen bestemming in zichzelf heeft³⁸⁰: het is voorbeeld en onderpand, prediking en vermaning betreffende Gods verkiezing van alle mensen. Israël is een spiegel van de onmacht en onwil van de mens om God te eren en te dienen; wanneer in die zin over Israël gesproken wordt in de belijdenis (artikel 3 van 'Fundamenten en Perspectieven'), dan betekent dat dat de kerk in solidariteit met Israël haar eigen schuld ten opzichte van God belijdt. Het is echter niet terecht als de kerk daarin zou blijven steken; aan de hand van de geschiedenis van Israël blijkt ook, dat God het heilige voornemen houdt om heil tot stand te brengen, ondanks de afwijzende houding van mensen. Het Oude Testament is bovenal 'getuigenis van de koninklijke trouw van Israëls God'.³⁸¹ Deze trouw wordt in de komst van Christus geopenbaard, in wie zowel de bestemming van de mens (met inbegrip van Israël) als de verkiezing door God (van de mensen, met inbegrip van Israël) tot vervulling komen: 'In Hem zal Israëls voorrecht het deel van alle volkeren zijn.'³⁸²

Bij dit punt kan geconstateerd worden, dat voor Miskotte de verkiezing van Israël relatief is ten opzichte van de openbaring van Jezus Christus. De verkiezing van Israël noemt Miskotte 'slechts een beeld en toepassing van de verkiezing van Jezus Christus en Zijn Lichaam (de Kerk)'.³⁸³ Hier doet zich de vraag voor, of het mogelijk is om een christologie te ontwikkelen zonder het getuigenis der Schriften aangaande de betekenis van de komst van de messias voor Israël buiten beschouwing te laten. Wat betekent het, dat de Christus in Israël geboren is? Getuige de manier waarop bijvoorbeeld in Lucas 1 bij monde van Maria en Zacharias gesproken wordt³⁸⁴, kan aan deze vraag niet zomaar voorbij gegaan worden. Hier doen zich vragen voor naar de continuïteit in het verkiezende handelen van God in de ge-

³⁷⁹ *De kern van de zaak*, 195-206.

³⁸⁰ *De kern van de zaak*, 46.

³⁸¹ *De kern van de zaak*, 51.

³⁸² *De kern van de zaak*, 53.

³⁸³ *De kern van de zaak*, 45.

³⁸⁴ Lucas 1:46-55; 68-79.

schiedenis van Israël. Gaat de verkiezing van Israël ‘in Christus’ op in een verkiezing van alle mensen, dan is sprake van een verandering in de relatie van God met zijn volk: Israëls bestaan komt dan tot ‘vervulling’ en de verkiezing houdt op. Zou – in de komst van Christus – sprake zijn van een bevestiging van Gods heil voor Israël, dan blijft de verkiezing zijn eigen betekenis houden: in de zegen voor Israël kunnen de volkeren (blijven) delen. Vanuit het Oude Testament is het laatste aanmerkelijk te maken; de eerste optie duidt op een exegese vanuit een ‘ecclesiologische’ invalshoek: in de realisatie van het heil Gods in Christus krijgt de kerk een sleutelrol als getuige daarvan. Miskottes benadering is hierbij voluit ‘christocentrisch’; hij geeft er nergens blijk van een ‘twee-wegen-leer’ te willen poneren.

Naast de christocentrische toespitsing in Miskottes toelichting op artikel 3 van ‘Fundamenten en Perspectieven’ over de verkiezing van Israël, klinkt in zijn toelichting op artikel 17 over het heden en de toekomst van Israël³⁸⁵ overigens een pleidooi tegen de gedachte, dat Israël inmiddels zou hebben afgedaan. Hij spreekt zich expliciet uit tegen de gedachte van een ‘geestelijk Israël’³⁸⁶; voor hem blijft Israël ‘drager en verbreider der kennis des Heren’. De kerk dient oog te hebben voor het feit dat de godsopenbaring in Israël zijn beslag kreeg. Het getuigt daarom van ‘christelijk eenzellig levensgevoel’³⁸⁷, als men zegt, dat Gods beloften voor Israël overgegaan zijn op de Kerk (en dat Israël zou hebben afgedaan). Aan de andere kant waarschuwt Miskotte ook tegen de gedachte, dat Gods verbond met Israël een ‘historisch-biologisch gegeven’³⁸⁸ zou zijn, alsof er een magisch-exclusieve band tussen God en Israël zou zijn en zou voortduren. Miskotte stelt zichzelf op een tussen-positie, met ruimte voor toekomstig ingrijpen van God in het bestaan van Israël als volk en met tegelijkertijd ruimte voor kritisch spreken over de afwijzing door Israël van Jezus als de messias. Hij stemt volledig in met de uitspraken in ‘Fundamenten en Perspectieven’, dat God zijn volk niet verstoten heeft, maar het wel tijdelijk heeft verworpen, toen het zijn Koning verwierp.

In zijn toelichting bevestigt hij ook de gedachte, dat God nog een toekomst voor Israël heeft en dat wie zich daaraan ergert, aanstoot neemt aan ‘Gods soevereine handelen, waaraan hij zelf zijn heil dankt’.³⁸⁹ Zelf zegt hij, dat het voortbestaan van Israël als volk en de toebrenging van enkelingen tot Christus laat zien, dat ‘dit volk als volk bestemd is als gemeente Gods openbaar te worden’.³⁹⁰ In de huidige situatie treft Israël een oordeel, dat zij zelf over zich heengehaald heeft: ‘Israël voelt zichzelf de Messias en weigert ... zich te laten helpen. Het wil geen verzoening, omdat het meent, krachtens herkomst en besnijdenis, zich eindeloos te kunnen bekeren’.³⁹¹ Zo staat het volk zichzelf in de weg om tot het heil te komen; dit is het oordeel over Israël: zo dichtbij en toch zo veraf. Toch heeft God zijn volk niet verstoten en zal vroeg of laat alsnog de toebrenging van Israël tot de messias volgen. Pas dan zal ook de gemeente / de Kerk volledig één zijn: ‘het zal een terugkeer van

³⁸⁵ *De kern van de zaak*, hoofdstuk XX, 242-253.

³⁸⁶ *De kern van de zaak*, 244-245.

³⁸⁷ *De kern van de zaak*, 245-246.

³⁸⁸ *De kern van de zaak*, 244.

³⁸⁹ *De kern van de zaak*, artikel 17, 242.

³⁹⁰ *De kern van de zaak*, 246.

³⁹¹ *De kern van de zaak*, 250.

het volk zijn als volk; het zal de kerk met één slag volledig-katholiek maken'.³⁹² Dat is 'de stonde der laatste synthese' en het vernieuwde onderpand van de uiteindelijke vereniging aller dingen in Christus (Col. 1:20).³⁹³ In zijn beschrijving van de toekomst van Israël voert Miskotte dus consequent de lijn door die hij al in het hoofdstuk over de verkiezing van Israël had uitgezet met zijn uitspraken over de vervulling van de verkiezing 'in Christus'. Wel valt een verandering in de manier van spreken op te merken: de toewending tot Christus wordt geformuleerd in ecclesiologische termen. Israël komt met de bekering tot de messias bij 'de Kerk', de 'gemeente Gods' (en dat kennelijk niet in de zin van de oudtestamentische 'qahal', maar in de nieuwtestamentische zin van de gemeente als 'lichaam van Christus'). Wanneer Miskotte in dit verband spreekt over 'terugkeer', dan bedoelt hij dat geenszins in geografische zin. Immers: het gaat om een terugkeer van de ver-keerde weg tot de koninklijke weg waarop God de mensen tot Zijn bestemming brengt. Daarom spreekt Miskotte ook liever over het 'Koningschap' van God dan over het 'Koninkrijk' van God, omdat dit laatste een afbakening en localisering impliceert. De terugkeer van het volk als volk bestaat in de bekering tot de messias, bij wie ook diegenen behoren die uit de heidenen zichzelf onder het machtsbereik van God gesteld hebben.

Reflecterend zij hierbij opgemerkt, dat Miskottes uitleg van de bekering tot de messias (een geestelijke terugkeer) iets anders is dan een terugkeer naar het land (in geografische zin) zoals de profeten in het Oude Testament die voorzien. Miskotte geeft er in zijn beschrijving geen enkel blijk van hier een discrepantie of een spanningsveld te voelen. Hij gaat niet in op de vraag, of God in zijn aanvankelijke eenduidige keuze voor Israël voorzien heeft in een latere wijziging in zijn plannen en / of relatie met Israël in letterlijke zin (geografisch en etnisch). Ook blijft de vraag onbeantwoord hoe het – gegeven de 'onberouwelijke roeping Gods' – met elkaar te rijmen is, dat God zijn volk niet verstoten en verlaten heeft, maar het wel (zij het: tijdelijk) verworpen heeft. Deze gedachte / belijdenis (uit artikel 17 van 'Fundamenten en Perspectieven') biedt namelijk alle gelegenheid voor het creëren van een voorrangspositie van de kerk boven Israël in het heden. Als Israël pas weer meedoet als het zich bekeert ('terugkeert' in de zin van Miskotte), dan is de betekenis van Israël in het heden slechts gerelateerd aan het verleden (als 'drager en verbreider der kennis des Heren'). Men kan zich hierbij afvragen, of Miskotte wel voldoende oog heeft voor de historisch-concrete wijze waarop in Oude en Nieuwe Testament over de toekomst van Israël als volk gesproken wordt. Bijbels-theologische gegevens dienaangaande in combinatie met de gedachte, dat God de geschiedenis voorstuwt in de richting van de bestemming die hem voor ogen staat, zou aanleiding kunnen zijn om de periode van het heden wat te relativiseren en daarmee ook de zelfstandige positie die door Miskotte aan de kerk wordt toegekend. Gegeven het unieke karakter van de onvoorwaardelijke trouw in de relatie die God in Abraham met Israël aanging (een bijbels-theologische notie met implicaties naar Israël als volk) is het de vraag, of Miskotte voldoende aannemelijk maakt, dat Gods specifieke (verkiezende) handelen met, voor en door Israël opgaat in en overgaat op Chris-

³⁹² *De kern van de zaak*, 252.

³⁹³ *De kern van de zaak*, 252-253.

tus en de zijnen (dat wil zeggen: de kerk in het heden). Op dit punt zit in de gedachtegang van Miskotte in elk geval een spanning voor wat betreft een denken in termen van historische continuïteit en wordt duidelijk, dat dit ook de theologische continuïteit in de relatie God-Israël raakt: blijft God vasthouden aan zijn relatie met Israël als volk, dan heeft dat consequenties die aan de concrete historische realiteit raken. Het interessante bij Miskotte is, dat zijn gedachtegang in termen van theologische continuïteit vertolkt kan worden, maar dat dit bij hem in *De kern van de zaak* niet samengaat met een denken in termen van historische continuïteit.

2.5.5 'Leestafel: Frits Kuiper: Israël en de Gojien'

Dat het hier om een vrij beslissend punt gaat in de manier waarop Miskotte de relatie van God met Israël interpreteert, blijkt uit zijn bespreking in *In de waagschaal* van het boek van F. Kuiper: *Israël en de Gojien*.³⁹⁴ Miskotte typeert het als een 'uitnemend' boek, maar heeft er wel een aantal vragen en kanttekeningen bij. Zo vraagt Miskotte zich ten aanzien van de landbelofte die Kuiper ter sprake brengt af: 'is de "toewijzing" naar de Schrift een permanente, d.i. behoort het land werkelijk tot de blijvende vooronderstellingen van het verbond?'³⁹⁵ Miskotte beantwoordt de vraag niet, maar het stellen van de vraag lijkt eerder in de richting van een negatief dan een positief antwoord te duiden.

Ook bij de strekking van Kuipers boek heeft Miskotte bedenkingen. Miskotte stelt: 'De strekking van Kuipers boek is om de belijdenis van Israëls God en de erkenning van Israëls bijzondere bestemming ident te stellen; ... verder: om uit de klassieke geschiedenis van Israël af te lezen de continuïteit van dit volk in de moderne wereld, met de oude, onverminderde pretentie een teken van de messiaanse tijd te zijn'.³⁹⁶ Maar volgens Miskotte gaat Kuiper te ver, als hij de erkenning van Israël ident stelt aan het belijden van Israëls God en in samenhang daarmee nadruk legt op de verschijning van Christus in de geschiedenis van Israël. Volgens Miskotte maakt dit de verschijning van Christus ten onrechte eenzijdig tot een 'joodse aangelegenheid' en gaat dat voorbij aan 'Paulus' ergerlijke prediking van Kruis en Opstanding'.³⁹⁷

Reflecterend kan bij dit artikel in *In de waagschaal* opgemerkt worden, dat het een bevestiging is van de indruk uit de andere publicaties uit de periode van 1940-1956, namelijk dat Miskotte de relatie van God met Israël niet in termen van historische continuïteit wil bezien, maar onder de notie van de godsopenbaring, welke hij in Christus tot een hoogtepunt ziet komen. Deze zienswijze leidt tot een gelijkstelling van Israël met de volkeren binnen het bestek van de godsopenbaring: Gods relatie met Israël is analoog aan zijn relatie met de volkeren; zoals God met Israël een relatie is aangegaan, zo ook met de volkerenwereld. Aan beiden heeft God zich in zijn omgang met Israël geopenbaard als de ene Heer. Wil men God leren kennen, dan is de bezinning op zijn omgang met Israël dus van grote betekenis. In *Als de goden zwijgen* werkt Miskotte dit verder uit.

³⁹⁴ 'Leestafel: Frits Kuiper: Israël en de Gojien', in *IdW* 6e jrg 1950/51, nr 34, 3.

³⁹⁵ 'Leestafel: Frits Kuiper: Israël en de Gojien', in *IdW* 6e jrg 1950/51, nr 34, 3.

³⁹⁶ 'Leestafel: Frits Kuiper: Israël en de Gojien', in *IdW* 6e jrg 1950/51, nr 34, 3.

³⁹⁷ 'Leestafel: Frits Kuiper: Israël en de Gojien', in *IdW* 6e jrg 1950/51, nr 34, 3.

Over het geheel genomen spreekt uit de publicaties uit de periode van 1940-1956 op het punt van de relatie God-Israël een denken in termen van theologische continuïteit.

2.6 ALS DE GODEN ZWIJGEN (1956)

Voor een goed inzicht in de manier waarop Miskotte in zijn theologie omgaat met de relatie God-Israël is ook *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*³⁹⁸ van belang. In dit hoofdwerk, dat hij op latere leeftijd schreef, wil Miskotte de betekenis van het Oude Testament in de culturele situatie van het midden van de 20e eeuw aantonen.

Als de goden zwijgen is bedoeld als antwoord op het nihilisme dat Miskotte in zijn tijd meer en meer terrein zag winnen. Hij heeft grote bezwaren tegen het autonome mensbeeld dat met het nihilisme gepaard gaat. Een normering van het mensbeeld aan hogere machten wordt door het nihilisme afgewezen. Maar waar het nihilisme de goden het zwijgen wil opleggen, daagt Miskotte de nihilist uit om een uitzondering te maken voor de God van Israël zoals die zich in het Oude Testament bekend maakt. 'Het is niet voor ieder zichtbaar, hoezeer het de "kerk" is, waartegen men zich, ook in die uiterste vervreemding, afzet ("kerk" als code-woord voor een pretentie, de rest-representatie van het gezag Gods te zijn).'³⁹⁹ Er is echter volgens Miskotte een 'tegoed'⁴⁰⁰ in het Oude Testament dat over het hoofd gezien wordt door een onjuiste exegetische benadering van het Oude Testament als geheel. Dit 'tegoed' zou de nihilist de ogen kunnen openen voor het heilloze van zijn denkwijze. De bezinning op de betekenis van het Oude Testament is echter volgens Miskotte vooral van belang voor de kerk zelf; *Als de goden zwijgen* is daaraan een bijdrage, door wat erin aangereikt wordt voor een christelijke stellingname tegen het nihilisme.⁴⁰¹

Hoewel het boek niet geschreven is met het oog op het belichten van de relatie God-Israël, klinkt in de conclusies die Miskotte uit de relatie tussen God en Israël trekt met betrekking tot de mensheid in het algemeen ook door hoe Miskotte aankijkt tegen de eigen plaats van Israël als door God uitverkoren volk in 'Gods geschiedenis met de mensen'.⁴⁰² In onderstaande beschrijving wordt specifiek op dat aspect ingegaan, rekening houdend met het gegeven dat voor Miskotte zelf de godslere, de hermeneutische aspecten en de leer van de tijd (gerelateerd aan de incarnatie) theologische kernthema's waren in *Als de goden zwijgen*.⁴⁰³

³⁹⁸ *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, in de serie *Verzameld Werk*, deel 8; Kampen 1983; tenzij anders aangegeven wordt geciteerd uit deze uitgave (hierna geciteerd als AGZ); daarnaast is de Duitse vertaling (*Wenn die Götter schweigen*, München, 1963, 2^e druk; hierna geciteerd als WGS) gebruikt met het oog op de aanvullingen die Miskotte voor deze uitgave schreef.

³⁹⁹ AGZ, 236-237.

⁴⁰⁰ AGZ, 142.

⁴⁰¹ AGZ, 49, vgl. 411.

⁴⁰² AGZ, 230, Miskotte citeert hier G. v.d. Leeuw (*De Bijbel als boek*, 6).

⁴⁰³ AGZ, 410, 412.

2.6.1 De status van het Oude Testament

Miskotte wijst erop, dat de eigen stem van het Oude Testament pas weer gehoord kan worden als het Oude Testament weer op zijn eigen waarde geschat wordt. Die eigen waarde ontleent het aan het getuigenis aangaande God, zoals hij zich aan Israël bekend maakt. Zolang echter gedacht wordt vanuit schema's als 'belofte en vervulling', 'wet en evangelie' worden Oude en Nieuwe Testament zodanig tegenover elkaar gezet, dat een onderwaardering voor het Oude Testament het gevolg is. Miskotte constateert hier een spanningsveld waar hij ook zelf niet aan ontkomt: 'Het Oude Testament is enerzijds méér dan voorbereiding en heeft anderzijds geen zelfstandige geldigheid.'⁴⁰⁴ Miskotte plaatst zichzelf met deze constatering enerzijds nadrukkelijk binnen de christelijke traditie, maar vestigt tegelijkertijd de aandacht op een blijvende betekenis van het Oude Testament. Die betekenis komt niet over als men het Oude Testament leest als 'geschiedenis van de israëlitische religie'; men dient het Oude Testament te verstaan als 'openbaringsgeschiedenis' die verkondigt hoe God heilzaam betrokken is in het menselijk bestaan.⁴⁰⁵

Oude en Nieuwe Testament getuigen beiden van hetzelfde heil dat in de éne Naam gelegen is. Zo men al een onderscheid kan maken, is het, dat 'het getuigenis van het Oude Testament zich voltrekt in de tijd-der-verwachting en dat van het Nieuwe Testament in de tijd-der-herinnering'.⁴⁰⁶ Miskotte bedoelt hiermee aan te geven, dat beide Testamenten betrokken zijn op de openbaring van Gods onmiddellijke nabijheid bij de mensen in de persoon van Christus. Het Oude Testament anticipeert op de menswording van God (in Christus), het Nieuwe Testament is daar de reflectie op. Miskotte wijst er in dit verband op op, hoezeer het Oude Testament doortrokken is van mensvormig spreken over God. Zijn Naam moge onuitsprekelijk zijn⁴⁰⁷, 'het is in Zijn Wézen aangelegd en voorbereid, op de mens gericht te zijn, voor mensen verstaanbaar te worden, met de mens gemeenschap te oefenen, ja, een mens onder de mensen te zijn'.⁴⁰⁸ Ook de incarnatie ligt daarom volgens Miskotte al besloten in de openbaring van de Naam aan Israël.

Miskotte verbindt hier de conclusie aan, dat het 'Gottes-Zeugnis' in het Oude Testament tegelijkertijd 'Christus-Zeugnis' is en omgekeerd dat het 'Christus-Zeugnis' in het Nieuwe Testament 'Gottes-Zeugnis' is: beide Testamenten getuigen van de éne Heer.⁴⁰⁹ Maar wil men de betekenis van de menswording Gods in Christus kunnen doorgronden, dan is het juiste verstaan van het Oude Testament van groot belang. Miskotte zegt dan ook: 'De vraag: "wat dunkt u van de Christus" en die andere: "hoe leest gij het Oude Testament" zijn zeer na verwant.'⁴¹⁰ In beide gevallen gaat het wat Miskotte betreft om de vraag naar God in zijn betrokkenheid bij het menselijk bestaan. Maar het getuigenis aangaande de menswording Gods in Christus is ingebed in het getuigenis aangaande God in het Oude Testament.⁴¹¹ Daarom

⁴⁰⁴ AGZ, 91; cursivering zo bij Miskotte.

⁴⁰⁵ AGZ, 91; Miskotte verwijst hier (in negatieve zin) naar Th. C. Vriezen, *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament* (1954), 57, een boek dat hij in vele opzichten hoog zegt aan te slaan.

⁴⁰⁶ AGZ, 93.

⁴⁰⁷ Miskotte gebruikt veelvuldig het tetragrammaton 'JHWH' naast 'de Naam'.

⁴⁰⁸ AGZ, 110.

⁴⁰⁹ Vgl. AGZ, 110.

⁴¹⁰ AGZ, 236.

⁴¹¹ Vgl. AGZ, 133: 'het is "alles" daarin'.

dient zich het debat met de nihilist – die Gods betrokkenheid bij de mens en het leven immers ontkent – te concentreren op het Oude Testament. Want: ‘waar het over *God en Zijn Naam* gaat, ... – daar moeten we zeggen: al het wezenlijke is in Tenach gezegd’.⁴¹² Hierin biedt het Oude Testament een ‘tegoed’, een rijkdom aan aanwijzingen voor de strijd met religie in het algemeen en met het nihilisme in het bijzonder.⁴¹³

Naast zijn argumentatie voor het gebruik van het Oude Testament in het gesprek met het nihilisme schenkt Miskotte ook bijzondere aandacht aan de verteltrant van het Oude Testament. Dit hangt nauw samen met Miskottes visie, dat de Naam geopenbaard wordt in ‘het woord’ dat ingaat in de werkelijkheid van het bestaan, als ondertiteling van de daden Gods⁴¹⁴ of als verkondiging van heil dat in het bestaande besloten ligt.⁴¹⁵ Telkens als het woord ‘geschiedt’, doet het iets met de mens(en) tot wie het komt of met een bestaande situatie.⁴¹⁶ Miskotte verklaart dit uit de (door hem veronderstelde) betrokkenheid van God bij al het bestaande, te beginnen bij de schepping.⁴¹⁷ Dit betekent, dat al het bestaande ‘open’ is naar de toekomst en de mogelijkheid in zich heeft om veranderd (vernieuwd) te worden, door de werking van het woord waarin de Naam zich openbaart. Telkens wanneer het woord ‘geschiedt’ vindt dat echter plaats ‘in het midden van de tijd’, dat wil zeggen op het snijpunt van verleden en toekomst. In het heden krijgt het woord ‘actualiteit’, in de prediking ervan. Daar blijkt het woord profetie te zijn, die de historie vertolkt tot een nieuw perspectief voor de toekomst. Dit kan betekenen, dat het Oude Testament in de ‘kairos van telkens andere tijden ... een gans nieuw gelaat verkrijgt’.⁴¹⁸ Miskotte waardeert dat positief: wat hem betreft is prediking profetie die het woord bevrijdt ‘uit de banden der schriftelijkheid’ en historie⁴¹⁹, teneinde de Naam op nieuwe wijze present te stellen en deze doortocht te verlenen naar de toekomst.

2.6.2 *Het Oude Testament als ‘Gottes-Zeugnis’*

Miskotte blijkt in *Als de goden zwijgen* zeer onder de indruk te zijn van de wijze waarop in het Oude Testament het ‘Gottes-Zeugnis’ aan de mens geschiedt door het woord dat tot hem komt. Vooral op het terrein van de ethiek ziet Miskotte dit duidelijk tot uitdrukking komen en hij stelt dan ook: ‘Wij rekenen het aspect van de Thora mede tot het “tegoed”, dat ons door het Oude Testament extra en nadrukkelijk bemiddeld wordt’.⁴²⁰ Op een zeer directe wijze raakt een mens persoonlijk betrokken bij de openbaring van de Naam wanneer de geboden klinken: het horen van het woord en van de Naam van de afzender maakt een mens onmiddellijk tot deelgenoot aan de strekking ervan.⁴²¹ Hier raakt de openbaring ‘het wezen van het heilig

⁴¹² AGZ, 133.

⁴¹³ Vgl. AGZ, 142-143.

⁴¹⁴ Zoals bijvoorbeeld de schepping, AGZ, 159; vgl. 161.

⁴¹⁵ AGZ, 159; vgl. 168.

⁴¹⁶ Vgl. AGZ, 152; vgl. 319.

⁴¹⁷ Vanuit de scheppingsverhalen werkt Miskotte het ‘tegoed’ van het Oude Testament uit, AGZ, 151 e.v..

⁴¹⁸ AGZ, 242.

⁴¹⁹ AGZ, 239.

⁴²⁰ AGZ, 191.

⁴²¹ AGZ, 191.

geding tussen God en mens, zij [het gebod] formeert het hart en bestrijkt het leven in alle dimensies'.⁴²² Hierbij dient wel bedacht te worden dat de Thora vooronderstelt dat de aarde 'gezegende aarde' is: vallend onder het beslag van God ontferming.⁴²³ 'Wie JHWH is, dat wil de Thora ons niet zozeer vóórhouden als dreiging uit de hoogte, dan wel aanbieden als troost van nabij, bestemd voor de creaturen.'⁴²⁴

Van de mens tot wie het woord komt wordt op dit aanbod van troost en ontferming een bevestigend antwoord verwacht. Dat antwoord kan blijken uit de navolging van de geboden, hetgeen dan resulteert in een 'actueel' getuigenis van 'wie God is': ook de imitatio Dei is zo 'Gottes-Zeugnis'.⁴²⁵

In het kader van zijn spreken over de geboden maakt Miskotte duidelijk dat het oudtestamentische 'Gottes-Zeugnis' de gedachte weersprekt, dat Gods omgang met de mens gestempeld en ingegeven zou zijn door goddelijke verbolgenheid en brandende toorn, doordat Zijn eer gekrenkt zou zijn. Al in het begin van *Als de goden zwijgen* spreekt hij zich duidelijk uit tegen deze en andere ten onrechte aan het Oude Testament toegeschreven godsbeelden.⁴²⁶ Andere blijken van misverstaan zijn voor Miskotte uitspraken als: 'God is almacht' (in de zin dat Hij alles kan, doet en wil), 'Gods wil is uit het gebeuren af te lezen' (waarbij negatieve gebeurtenissen als norm gebruikt worden), 'God is onveranderlijk' (onvermurwbaar) en 'God is erg op Zijn eer' (en zou verlangen dat mensen Zijn ijdelheid strelen). Dergelijke uitspraken leiden haast onvermijdelijk tot een afwijzende houding of zelfs ontkenning van God, omdat ze niet te rijmen zijn met menselijke waardigheid en weldenkendheid. Ze komen voort uit een verabsoluteren en generaliseren van verkeerd geïnterpreteerde momenten in de godsopenbaring die door het Oude Testament tot ons komt.⁴²⁷ Miskotte wijst ze stuk voor stuk af: 'Het Oude Testament zegt van al deze zo zekere godsdienstige stellingen *precies het omgekeerde*'.⁴²⁸

Waar een verkeerd verstaan van de godsopenbaring een mens terneerdrukt en / of van God af-brengt, doet een goed verstaan van de godsopenbaring een mens opleven en stemt de kennis aangaande God een mens tot vreugde. 'Waar de NAAM over ons vaardig wordt, daar gaat het op een "lóven" aan; ... "HIJ is goed"'⁴²⁹, zo zal dan gezegd worden. Op verschillende plaatsen in *Als de goden zwijgen* licht Miskotte dat toe. Zo wijst hij erop, dat God helpend en troostend betrokken is in het donkere lot dat een mens kan treffen en dat de kracht die God 'de moede' (Jesaja 40:31) geeft, een mens uitbeurt uit een pessimisme dat tot verstarring en ondergang leidt.⁴³⁰ Dit hangt nauw samen met datgene wat wezenlijk is voor God, namelijk zijn betrokkenheid bij en bewogenheid met de mens.⁴³¹ 'Nergens in het Oude Testament is de absolute souvereiniteit Gods tot statische rust herleid', stelt Miskotte dan ook. En al kan men zeggen, dat de aarde 'rust' in God, God 'rust' niet zolang op aarde niet Zijn vrede werkelijkheid wordt. Van grote betekenis is het dan ook,

⁴²² AGZ, 187.

⁴²³ AGZ, 185.

⁴²⁴ AGZ, 185-186.

⁴²⁵ Vgl. AGZ, 189, AGZ, 223.

⁴²⁶ 'Opruiming' geeft hij als titel aan het betreffende hoofdstuk mee, AGZ, 57-60.

⁴²⁷ Vgl. AGZ, 205: 'alomtegenwoordigheid'.

⁴²⁸ AGZ, 58.

⁴²⁹ AGZ, 60, vgl. 288.

⁴³⁰ AGZ, 200.

⁴³¹ Vgl. AGZ, 110.

dat opnieuw uit het Oude Testament het getuigenis klinkt dat deze wereld ‘*een open wereld*’⁴³² is: ‘het laatste is nog niet geschied en de totale vernieuwing is nog niet verschenen’.⁴³³ Daarop is Gods betrokkenheid bij de mens en de aarde gericht: ‘met een *geduld* Gods, dat voortvloeit uit de *vastheid* van Zijn Koninkrijk’⁴³⁴ is God met en in de bestaande werkelijkheid⁴³⁵ creatief werkzaam om de aarde tot haar bestemming te brengen.

Hoezeer God betrokken is op de uitredding van de mensen uit de gebrokenheid van het bestaan blijkt in de menswording van God in Jezus, waarvan het Nieuwe Testament getuigt en waarop het Oude Testament anticipeert. In de menswording van God in Christus blijkt bij uitstek, dat God Zich niet tegenover de mens wil opstellen – zoals ten onrechte wel geconcludeerd wordt uit de oudtestamentische godsopenbaring – maar zich juist met ontferming over het bestaan van de mens en over de aarde buigt. De godsopenbaring in de persoon van Christus is volledig in overeenstemming met wat God van zichzelf bekend gemaakt heeft in het Oude Testament als geheel. Als zodanig is het oudtestamentische ‘Gottes-Zeugnis’ tegelijkertijd ook ‘Christus-Zeugnis’. Wat in de persoon van Christus in het Nieuwe Testament openbaar wordt is in het Oude Testament ‘ingevouwen’ aanwezig⁴³⁶ en kan als zodanig ook in de vertolking van het Oude Testament aan het licht komen. ‘*Goed vertellen* is zó vertellen, dat het *Midden*, de *Oorsprong*, en het *Einde* van alle dingen van verre zichtbaar wordt; op Christus, op deze bepaalde Tegenwoordigheid van God is elk mensenleven en -streven betrokken; en mèt Hem op het begin en het einde.’⁴³⁷ Op de vraag waarom Israël dat niet gezien heeft, is Miskottes antwoord kort: ‘Omdat het in het Oude Testament blijkbaar niet zo te vinden is voor onverlichte ogen.’⁴³⁸

2.6.3 Miskotte over Israël in het Oude Testament

In *Als de goden zwijgen* concentreert Miskottes betoog zich op de godsopenbaring aan Israël. De openbaring van de Naam geschiedt in het kader van Israëls bestaan, maar Israël zelf is van ondergeschikte betekenis. Israëls bestaan dient de godsopenbaring, maar is zelf niet het doel van die openbaring: ‘Een volk, een land, een dynastie, een mens zijn aangewezen *de brug der continuïteit te zijn waarover de contingente daden Gods voortschrijden tot de voleinding*.’⁴³⁹ De universele strekking van de godsopenbaring maakt de betekenis van Israël als volk relatief. Met name in het oudtestamentische profetisme blijkt dit volgens Miskotte duidelijk: ‘Het profetisme heeft getoond hoe juist het “*enge*” van Israël, het “*particuliere*” der uitverkiezing, het “*bijzondere*” van de Naam, de beperkte gang van het verhaal van JHWH-

⁴³² AGZ, 222.

⁴³³ AGZ, 222.

⁴³⁴ AGZ, 170.

⁴³⁵ Vgl. AGZ, 167; Miskotte wijst er met klem op, dat de *aardse* realiteit onderpand is van de belofte der voleinding.

⁴³⁶ Vgl. AGZ, 242; AGZ, 383: ‘de profetie-der-geschiedenis van Israël in haar geheel is ons een praefiguuratie van de profetie-der-geschiedenis van Jezus Christus.’

⁴³⁷ AGZ, 164; vgl. 188: ‘Het “telos” der “Wet” (d.i. van het Oude Testament) is Christus, omdat Hij de grond der schepping is’.

⁴³⁸ AGZ, 137.

⁴³⁹ AGZ, 166.

en-zijn-volk, *een wettige weg* baant naar de *universele* boodschap.⁴⁴⁰ Want het feit dat God zich de Redder en Verlosser uit Egypte en de Leidsman van Israël betoond heeft en zal betonen, anticipeert op het komende Rijk, op de voleinding waaraan de ganse aarde deel heeft.⁴⁴¹ Kort samengevat komt Miskottes betoog op dit punt hierop neer: de wijze waarop God met Israël in relatie treedt zegt in de eerste plaats iets (veel, zo niet: alles) over God en daarnaast iets over de mens in het algemeen.

Miskotte distantieert zich in *Als de goden zwijgen* van de gedachte dat Israël door zijn uitverkiezing een hogere plaats zou hebben gekregen in Gods plan met de wereld dan de andere volkeren. Tegenover de joodse gedachte dat het oude verbond gerealiseerd wordt in het vlees van het Godsvolk stelt Miskotte de vervulling van het nieuwe verbond in Christus, het vleesgeworden Woord van God⁴⁴²; de betekenis van het oude verbond is daarmee niet meer die welke het jodendom eraan hecht. Op dit punt gaan voor Miskotte de wegen van kerk en synagoge uiteen; hier voltrekt zich een ‘schisma in Gods gemeente’.⁴⁴³ Het betekent, dat de missie van Israël als getuige van God is overgegaan op de kerk, terwille van de voortgang en verdere verbreiding van het ‘Gottes-Zeugnis’: ‘De missie, het apostolaat vernieuwt het gelaat der aarde. Zo “maakt” de kerk geschiedenis. Zij is weliswaar uiteindelijk niet op Israëls plaats in het heilsplan getreden, maar ze heeft Israëls *missionaire roeping* en opdracht, *plaatsbekledend*, vervuld aan de volken.’⁴⁴⁴ Het schisma tussen kerk en synagoge betekent voor Miskotte dus niet dat Israël als volk verstoten zou zijn door God. Als getuige van Gods Naam heeft Israël echter zeer aan betekenis ingeboet; in het heden is de kerk de getuige van Gods Naam.

Ondertussen dient de kerk zich bewust te zijn van haar eigen beperkingen. Want de christelijke traditie heeft niet of nauwelijks iets gedaan met het oudtestamentische getuigenis aangaande God. Het schisma heeft de kerk niet alleen van de synagoge verwijderd, maar ook van het Oude Testament, dat men als ‘vervuld’ beschouwde. Hier wreekt zich een al te strak vasthouden aan schema's die de verscheidenheid tussen Oude en Nieuwe Testament onderstrepen⁴⁴⁵, terwijl voor een goed begrip van de openbaring Gods juist het besef van de eenheid der Testamenten zo belangrijk is: ‘De Schrift is één krachtens de éénheid Gods; ze is “heilig” door haar grondthema, omdat nergens elders van het éne verbond getuigd wordt; ze wil herhaald, vertolkt, gepredikt zijn als gehéél, dat tenslotte geen thema heeft dan dit éne: *JHWH is de Godheid* – hoe zouden we het in de vertolking van het Oude Testament eigenlijk ooit over iets anders daarnaast kunnen hebben?’⁴⁴⁶ Met andere woorden: waar de kerk vergeet, dat haar ‘Christus-zeugnis’ ook ‘Gottes-zeugnis’ is, kan ook zij niet als getuige functioneren. En juist waar het gaat om het ‘Gottes-zeugnis’ heeft het Oude Testament een ‘tegoed’ ten opzichte van het Nieuwe.

Dit ‘tegoed’ laat Miskotte aan het eind van *Als de goden zwijgen* zien in een aantal ‘Proeven van toepassing’. Hier trekt Miskotte de consequenties uit zijn pleidooi om vanuit de godsleer te denken als het gaat om het verstaan van het Oude Testament.

⁴⁴⁰ AGZ, 227.

⁴⁴¹ Vgl. AGZ, 171, waar Miskotte verwijst naar Psalm 96:10,13.

⁴⁴² AGZ, 137.

⁴⁴³ AGZ, 138.

⁴⁴⁴ AGZ, 232; vgl. 330.

⁴⁴⁵ AGZ, 89-90: belofte-vervulling; wet-evangelie, voorlopig-definitief.

⁴⁴⁶ AGZ, 98-99.

In enkele van de negentien toepassingen komt expliciet de relatie God-Israël aan de orde en wordt duidelijk hoe Miskotte van daaruit lijnen trekt naar de relatie van God met de mensheid als geheel; in de meeste proeven gebeurt dat niet of zijdelings.⁴⁴⁷ Miskotte trekt in zijn toepassingen parallellen tussen Israël en de mensheid vanuit bijvoorbeeld de gedachte dat de geschiedenis van Israël laat zien waar het God eigenlijk om gaat met de wereld als geheel: ‘In het berith wordt de *bevrijding* bevestigd. Dat geldt voor Israël exemplarisch. ... De “uitleiding” uit Egypte is een gebeuren, dat pars-pro-toto staat en als praeludium van alle echte geschiedenis.’⁴⁴⁸ Van God uit gezien tellen de volkeren volgens Miskotte ook steeds al mee, ook al is de geschiedenis der mensengeneraties (in Genesis 5 en 11) toegeschreven naar de verkiezing van Israël: ‘Zoals de wereld al menselijk is vóórdát er een mens is, zoals de oergeslachten al Israëls verwanten zijn vóórdát er een Israël bestaat, zo ook hebben de volkeren al deel aan het heil voordat zij JHVH kennen, lang voordat zij zich hebben bekeerd.’⁴⁴⁹ Verder trekt Miskotte in de proeven van toepassing parallellen tussen de Israël als ‘de gemeente’⁴⁵⁰ en de kerk, met de bedoeling hoopgevend aanknopingspunten in het wezen van God aan te reiken voor de verkondiging van de kerk (bijvoorbeeld bij Gods eeuwige goedertierenheid en ontferming)⁴⁵¹ en tot kritische bezinning te stemmen (bijvoorbeeld verwijzend naar een verkeerd verstaan van het verbond).⁴⁵²

In de proeven van toepassing waarin de relatie God-Israël wel meer uitgewerkt en expliciet naar voren komt, stemt de wijze waarop dat gebeurt overeen met losse gedachten in de andere proeven van toepassing; in dit opzicht is er dus sprake van consistentie. Zo spreekt Miskotte bij zijn exegese van Psalm 100 (‘Juicht de Here, gij ganse aarde ... Gaat met een loflied zijn poorten binnen’) over een ‘*exemplarische Existenz*’ van Israël⁴⁵³ dat als priester en als liturg vóór gaat en zo de volkeren erbij bepaalt ‘dat JHVH de godheid is’.⁴⁵⁴ Dat de volkeren inderdaad zouden komen, moest Israël onmogelijk toeschijnen, omdat God alleen in Israël gekend (en beleeden) zou kunnen worden.⁴⁵⁵ Maar hier licht ‘het geheim van God’⁴⁵⁶ op: ‘De heidenen zijn gekomen; zij hebben de “toda” mede aangeheven en doen rijzen als een dankoffer. Hiermee spreken wij van de *kerk*, van háár belijdenis en háár liturgie. Niets is wereldhistorisch zo beslissend geweest als het “nieuwe lied” der volkeren, die in de ark der gemeente ingingen’.⁴⁵⁷ De relatie van God met de mensheid als geheel ligt in deze benadering door Miskotte besloten in de kerk⁴⁵⁸, waarbij door hem een vertolking plaatsvindt van het in Psalm 100 letterlijk gedachte ‘ingaan in de tempel’ naar het overdrachtelijke ‘ingaan in de ark der gemeente’.

Ook in de proeven van toepassing bij Jeremia 31:31-33 (‘een nieuw verbond’) en bij Jesaja 65:17-19 (‘een nieuwe wereld’) komt Miskotte niet tot een toespitsing van

⁴⁴⁷ Vgl. AGZ, 313.

⁴⁴⁸ AGZ, 290; vgl. 305; 311; 383.

⁴⁴⁹ AGZ, 321.

⁴⁵⁰ AGZ, 330; 359 (daar aangeduid als ‘het ware Israël’).

⁴⁵¹ AGZ, 332.

⁴⁵² AGZ, 356.

⁴⁵³ AGZ, 286.

⁴⁵⁴ AGZ, 286.

⁴⁵⁵ AGZ, 287.

⁴⁵⁶ AGZ, 288.

⁴⁵⁷ AGZ, 289.

⁴⁵⁸ Vgl. AGZ, 312.

zijn exegese in de richting van een eigen plaats voor Israël in de heilsplannen van God met de wereld, hoewel de oudtestamentische context daar wel een opening toe biedt. Het stemt overeen met het feit, dat Miskotte ook eerder in zijn boek in een aantal paragrafen waarin de eschatologie aan de orde komt⁴⁵⁹ geen duidelijke plaats toekent of invulling geeft aan een toekomstverwachting voor Israël als volk. Zo gaat Miskotte niet in op de localisatie van het nieuwe verbond in Israël (Jeremia 31:31) en interpreteert hij het nieuwe verbond universeel-antropologisch: ‘Het gaat om een nieuw kennen; een nieuwe subjectieve toeëigening’⁴⁶⁰, namelijk van de kennis en geboden van God door de mens. Waar Israëls betrokkenheid daarin als een vanzelfsprekendheid geacht werd, blijkt het nodig te zijn die betrokkenheid te koppelen aan de vastheid van de kosmische orde.⁴⁶¹ Weliswaar blijft Israël ook bij dit nieuwe verbond betrokken, maar het zal anders zijn dan voorheen. Want: ‘De Here zal een nieuwe mens, een nieuw volk scheppen.’⁴⁶² De continuïteit van het heil ligt dus in God besloten en wordt door Miskotte niet gekoppeld aan Israël als (oorspronkelijk) verbondsvolk.

Verder ziet Miskotte in dit scheppende handelen van God aan het einde der tijden een cesuur, een breuk met de continuïteit in de geschiedenis. Het feit dat God een nieuwe hemel en een nieuwe aarde zal schèppen (Jesaja 65:17) betekent voor Miskotte, dat God blijkbaar ‘*geen aanknopingspunt* zelfs in het uitverkoren volk’⁴⁶³ heeft. Waar het Oude Testament echter een aardse vervulling van deze beloften verwacht, anticipeert het blijkbaar op een ander aanknopingspunt. Dat is volgens Miskotte gekomen in de persoon van Christus, op wie het Oude Testament anticipeert. De Joden die Christus volgden hebben dat ingezien en zij zijn en ‘praeformeren’ daarom het ware Israël.⁴⁶⁴ Door hen is dit getuigenis verder gedragen, zodat (volgens Miskotte) gezegd kan worden: ‘De kerk is dat Israël, dat weet van een caesuur tussen verleden en heden, een caesuur niet in de voorstelling alleen, maar in de diepten der geschiedenis. In de Opstanding van Christus. In het Koningschap van Hem’⁴⁶⁵ die een mens tot nieuw schepsel maakt (2 Corinthe 5:17). Een invulling van een eigen toekomstverwachting voor Israël als volk, zoals het in de ‘tijd der verwachting’ voor Gods aangezicht wandelde, blijft ook hier bij Miskotte achterwege.

In de epiloog (een proeve van toepassing bij Psalm 36 en Johannes 1 waarin Miskotte wil verantwoorden dat zijn benadering voluit ‘christelijk’ is) wordt overigens ook duidelijk, dat Miskotte niet ‘exclusief’ Israël denkt, maar ‘inclusief’. Ondanks de verschillen tussen jodendom en christendom heeft Miskotte zich immers aangesloten ‘bij de mening, dat synagoge en kerk tezamen, ondanks het schisma, de éne gemeente Gods vormen’.⁴⁶⁶ Zich vervolgens in zijn exegese beperkend tot de gemeente van het Oude Testament, stelt Miskotte: ‘zo zeker als er géén analogie is tussen de profeten en Christus, zo zeker is er een *analogie* tussen de *geschiedenis*

⁴⁵⁹ ‘Belofte en vervulling’ (AGZ, 133 e.v.), ‘De voleinding’ (AGZ, 166 e.v.), en ‘De politiek’ (AGZ, 213 e.v.).

⁴⁶⁰ AGZ, 334.

⁴⁶¹ AGZ, 337.

⁴⁶² AGZ, 335.

⁴⁶³ AGZ, 341.

⁴⁶⁴ AGZ, 344.

⁴⁶⁵ AGZ, 344.

⁴⁶⁶ AGZ, 378.

van Israël en de geschiedenis van Christus⁴⁶⁷ – en wel vanwege het profetische karakter ervan. En van hieruit de lijnen doortrekkend stelt hij: ‘Zoals de teksten van het Oude Testament de geschiedenis van Israël voorstellen als paradigma van de geschiedenis der wereld door retrospectieve zingeving, zo spreken de evangeliën over het leven en lijden van Christus in retrospectieve zingeving, om de ‘kosmische Bedeutsamkeit’ aan de dag te brengen’.⁴⁶⁸ Gedacht tegen de achtergrond van de uitleg van Miskotte bij Johannes 1, dat het Oude Testament ‘Christus-Zeugnis’ is, trekt hij de lijnen door van Israël naar de volkeren: ‘met de Ebed Jahwe (Jes. 53:4) is zeker *o.a.* ook gedacht aan Israël zelf, terwijl de anderen, de gojim, zeggen: onze smarten heeft hij gedragen. Dat het unieke ook het universele is, het exclusieve ook het katholieke, wordt daarin bezegeld en bekrachtigd, dat déze God zijn Naam legt op het uitverkoren volk, opdat het leven-in-de-Naam de volkeren tot licht zou wezen.’⁴⁶⁹ In die eenheid ziet Miskotte Israël en de volkeren tezamen, een eenheid die gegeven is in ‘de exclusieve Naam’ die ‘alomvattend’ is⁴⁷⁰ en waarvan het diepste wezen de liefde is.⁴⁷¹

2.6.4 Wenn die Götter schweigen

In *Wenn die Götter schweigen*⁴⁷², de Duitse vertaling van *Als de goden zwijgen*, komt nog pregnanter naar voren waar het Miskotte eigenlijk om ging in dit boek. Al in het voorwoord bij de tweede uitgave in het Nederlands had Miskotte te kennen gegeven, dat hij vooral de binnenkerkelijke bezinning wilde voeden met zijn gedachtegang over het Oude Testament. Hij was bijzonder verheugd over de Duitse uitgave, omdat hij zeer bezorgd was over de ontwikkelingen in kerk en maatschappij, ook in breder Europees verband gezien. De totstandkoming van de Duitse vertaling bood hem gelegenheid het boek te actualiseren en het aan te vullen waar het betoog om verheldering vroeg.⁴⁷³

In het kader van het onderzoek naar de relatie God-Israël zijn met name van belang de nieuw geschreven paragraaf ‘Die Taten Jahwes’⁴⁷⁴ (een extra hoofdstuk in ‘Het tegood’ / ‘Der Überschuss’) en de geheel nieuwe inzet die Miskotte schreef voor het gedeelte ‘Vollmacht und Hindurchzug’ (‘Volmacht en doortocht’), met daarin aandacht voor het jodendom.⁴⁷⁵ In deze paragrafen werkt Miskotte nader uit wat ook in de nieuw geschreven paragraaf over het denken van Simone Weil (‘Die Schwerkraft der Leere’, in ‘Kleiner Zeitspiegel’) al naar voren kwam met het oog op het

⁴⁶⁷ AGZ, 381.

⁴⁶⁸ AGZ, 382.

⁴⁶⁹ AGZ, 382.

⁴⁷⁰ AGZ, 393.

⁴⁷¹ AGZ, 393.

⁴⁷² *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964, 2^e druk (hierna geciteerd als *WGS*). De Engelse vertaling van *Als de goden zwijgen* (*When the Gods are silent*, New York-Evanston: Harper and Row Publishers; London: William Collins Sons & Co. 1967) is een vertaling van *Wenn die Götter schweigen*, dat door Miskotte zelf als ‘the definitive form of this work’ beschouwd werd (*Verzameld Werk*, deel 8, 418); in deze bespreking van AGZ wordt daarom *WGS* gebruikt.

⁴⁷³ Zie hierover de toelichting van H. Stoevesandt bij de Duitse vertaling, in *Verzameld Werk*, deel 8, 417-418.

⁴⁷⁴ *WGS*, 196-202.

⁴⁷⁵ *WGS*, 305-330.

getuigend spreken van de kerk: 'Wie es eines der dringlichsten Anliegen der Mission ist, eine Übersetzung des Tetragrammatons zu finden, so ist es für uns in Europa in der Zeit der großen Entfremdung notwendig, einen neuen Ansatz im Verstehen der Namen en des Namens zu finden.'⁴⁷⁶

In de paragraaf 'Die Taten Jahwes' legt Miskotte uit, dat de hermeneutische horizon van het Oude Testament bestaat in de openbaring van Gods wezen in zijn daden. Instemmend verwijst Miskotte naar Karl Barth, die stelde: '*Gottes Sein ist in der Tat*' – waaraan Miskotte toevoegt: 'und zwar in der *Tat seiner Liebe*'.⁴⁷⁷ In zijn daden toont God zich betrokken bij de wereld, zonder in de wereld op te gaan: 'In seinen Taten unterscheidet sich Gott *in* de Welt *von* der Welt.'⁴⁷⁸ De daden van Jahve zijn als zodanig herkenbaar door het woord dat deze daden begeleidt, namelijk het profetische woord dat een werkzaam woord is.⁴⁷⁹ Maar men moet hierbij niet denken in termen van continuïteit: 'Wenn wir sagen würden, das prophetische Wort begleite und durchleuchte die Geschichte, wäre das kurzschlüssig; die Kontinuität der Geschichte ist verborgen, offenbar ist die Kontingenzt – besser: es gibt überhaupt keine Geschichte in dem uns geläufigen Sinne.'⁴⁸⁰ Deze uitleg van Miskotte is met name van belang als aanvulling op wat hij schreef over Israël als 'brug der continuïteit waarover de contingente daden Gods voortschrijden tot de voleinding'.⁴⁸¹ Het geeft inzicht in de manier waarop Miskotte tegen denken in termen van historische continuïteit aankijkt: hij acht het onjuist om vanuit de contingentie waarin God zich in zijn daden openbaart te concluderen tot continuïteit. Dat zou een vorm van heilszekerheid suggereren die strijdig is met de soevereiniteit van Jahve. De continuïteit is verborgen, al wil het zwijgen van God niet zeggen, dat hij er niet meer is; het zal erop aankomen in die tijden waarin God zwijgt te leven vanuit de verkondiging van Gods daden en de belofte die daarin besloten ligt voor Gods genadige toewending in de toekomst. Miskotte betreft dit gegeven op de mensheid in het algemeen; hij werkt dat in de paragraaf over de daden van Jahve niet uit in de richting van Israël als volk. Het gaat hem op dit punt om de godsleer, niet om het godsvolk.⁴⁸²

De tweede uitbreiding in *Wenn die Gotter schweigen* die aandacht behoeft, is het grotendeels herschreven begin van deel 4 ('Vollmacht und Hindurchzug'). Hierin geeft Miskotte blijk van zijn diepe bezorgdheid over de teruglopende belangstelling voor het christendom. Hij herhaalt de inzet van 'Volmacht en doortocht' in *Als de goden zwijgen*, met de constatering dat – net zoals dat voor het jodendom geldt – het missionaire tot het wezen van de kerk behoort.⁴⁸³ Het spreken van de kerk heeft het karakter van profetie die een uitwerking heeft op het bestaan en op de geschiedenis.⁴⁸⁴ Miskotte herhaalt hierbij zijn visie op de kerk in relatie tot Israël: 'Sie [die Kirche] ist zwar nicht in endgültiger Weise an Israels Stelle im Heilsplan getreten,

⁴⁷⁶ WGS, 105.

⁴⁷⁷ WGS, 197; Miskotte citeert Barth uit diens *Kirchliche Dogmatik* II, 1, 288vv..

⁴⁷⁸ WGS, 201.

⁴⁷⁹ WGS, 201; Miskotte verwijst hierbij naar Jesaja 55:11.

⁴⁸⁰ WGS, 202.

⁴⁸¹ AGZ, 166.

⁴⁸² Vgl. het voorwoord door Miskotte bij de tweede druk, *Verzameld Werk*, deel 8, 410; vgl. ook *Bijbels ABC*.

⁴⁸³ WGS, 305.

⁴⁸⁴ WGS, 306.

aber sie hat, stellvertretend, Israels *missionarische Berufung* und Aufgabe zu erfüllen an den Volkern.⁴⁸⁵ Vervolgens spreekt er verbijstering uit de vraag waar Miskotte in de Duitse uitgave bij stil wil staan: ‘Wie konnte es geschehen, dass ganze Gebiete, durch die die Prophetie hindurchgezogen ist, wieder abgefallen sind, einige Male so radikal, dass kaum eine Spur von ihr zurückgeblieben ist?’⁴⁸⁶ Zijn antwoord daarop is, dat de kerk de verkondiging van de God Israëls verzaakt heeft: ‘Wie lange hat die Kirche den Gott Israels verkündigt, sich an den Tatcharakter seines Wortes gehalten, die Erzählung seiner Taten vortgesetzt? ... War der Christenheit nicht schon im 2. Jahrhundert weithin das Wissen abhanden gekommen, dass ihr Gott eben der Gott Israels war; kam es ihr noch im Sinn, dass Israels Erwählung die Wurzel ihres Heils war?’⁴⁸⁷ Die ontwikkeling is alleen maar doorgegaan, zo stelt Miskotte en het heeft ertoe geleid, dat men ‘das Licht Gottes abblendete’.⁴⁸⁸ Verwijzend naar de lente, als de tijd waarin het volk Israël uit Egypte weg-trok, stelt Miskotte over de actuele situatie van de kerk die de verkondiging van de God van Israël verzaakt heeft: ‘Und so sind wir tief in den Herbst gekommen, weit ab von dem Frühling, von der Brautzeit, von der Wüste.’⁴⁸⁹

Wat Miskotte betreft past het de kerk zich hierover kritisch te laten bevragen door het jodendom. In zijn beschrijving van dit punt grijpt Miskotte duidelijk terug op zijn eerdere artikel ‘Het jodendom als vraag aan de kerk’, dat hij als het ware in telegramstijl langsloopt; zijn focus is opnieuw niet de relatie God-Israël, maar de relatie God-mens. Het belangrijkste punt waarop de synagoge de kerk kan bevragen, is dat van het gebed: is het gebed voor de kerk wel keerzijde van de levens-ernst, als in de christelijke theologie God de mens in feite niet nodig heeft? Ook kan de joodse gesprekspartner vragen wat ‘geloof’ anders kan zijn ‘als das Trauen auf Gott, in seiner Gegenwart wie in seiner Abwesenheit?’⁴⁹⁰ Maar voor de kerk is geloof een instemmen met bovennatuurlijke en niet minder historische feiten, het-geen wezenlijk anders is. Verder is de figuur van de middelaar in joodse ogen vreemd, ‘wo Gott selbst für den Menschen eintritt’. Met dergelijke vragen kan het jodendom ‘eine Hilfe zur Klarung der Botschaft’⁴⁹¹ voor de kerk zijn. Miskotte tekent er wel bij aan: ‘Diese Fragen stecken zwar voller Missverständnisse, aber sie gehen zu einem Überwiegenden Teil auf eine in der Tat missverständliche Interpretation der Theologie zurück, von der die Dogmengeschichte Kunde gibt. Doch selbst im *Missverständnis* des Judentums wird ein Anliegen laut, das uns angeht: es geht darum, die Art des Gottes Israels zu ehren und seinen Namen zu heiligen.’⁴⁹² Naast deze door ‘Missverständnisse’ ingegeven vragen dient in de herbezinning op het spreken over God ook het joodse protest tegen de christelijke tijdrekening mee-gewogen te worden, waar de kerk ‘die gemessene Zeit und die Mitte der Zeit und den Sinn der Zeit nach Christus berührt’.⁴⁹³

⁴⁸⁵ WGS, 309.

⁴⁸⁶ WGS, 309.

⁴⁸⁷ WGS, 310.

⁴⁸⁸ WGS, 311.

⁴⁸⁹ WGS, 311; eerder (WGS, 308) verwees Miskotte naar Hosea (11:1), die de woestijntijd van Israël als bruidstijd typeerde.

⁴⁹⁰ WGS, 312.

⁴⁹¹ WGS, 311.

⁴⁹² WGS, 313; cursivering door Miskotte.

⁴⁹³ WGS, 313.

De kerk kan ten overstaan van de vragen die op haar af komen niet zonder de synagoge, stelt Miskotte vervolgens: ‘Um den Gang des Wortes in seinem offenbaren Geheimnis zu erkennen, muss man die Synagoge als leibliche Begleitung sehen.’⁴⁹⁴ Het probleem daarbij is echter, dat er een schisma bestaat tussen de kerk en Israël; de wegen tussen hen zijn uiteen gegaan. ‘Israels Verwerfung des Messias begleitet die Kirche wie ein dauernder Schatten.’⁴⁹⁵ En de kerk draagt in deze de schande van het antisemitisme met zich mee: ‘Sie hat verkündet, an die *Stelle* des Gottesvolkes sei *sie* getreten; sie hat die Völker erzogen in einer fast grenzenlosen Verachtung der Juden und sie nicht selten zum Progrom aufgestachelt.’⁴⁹⁶ Deze houding van de kerk is zeer bepalend geweest en heeft sterk doorgewerkt in de prediking – die daardoor ver af kwam te staan van de werkelijke verkondiging van wie de God van Israël is. In het kader van *Wenn die Götter schweigen* wil Miskotte op dit punt niet verder doorgaan⁴⁹⁷, maar hij brengt het nadrukkelijk naar voren als achtergrond van het gegeven ‘dass die Kirche ihre Weltgeltung verloren hat’⁴⁹⁸ en zich daarmee in feite in dezelfde situatie bevindt als Israël. Ook al kan men ook kritiek hebben op het jodendom⁴⁹⁹, dat doet niets af aan de noodzaak voor de kerk om mede vanuit de kritiek van het jodendom op de kerk zich erop te bezinnen of haar verkondiging recht doet aan de wie de God van Israël is. Met zijn extra paragraaf in *Wenn die Götter schweigen* heeft Miskotte daar uitdrukkelijk aandacht voor willen vragen.

2.6.5 Reflectie

Aan het begin van deze bespreking van *Als de goden zwijgen* is al gewezen op het verschil in vraagstelling van het onderzoek waarbinnen de bestudering ervan plaatsvindt en de intentie en context van dit boek van Miskotte. Geconstateerd kan worden, dat Miskotte in *Als de goden zwijgen* het ‘tegoed van het Oude Testament’ niet uitwerkt met betrekking tot Israël. Het ‘tegoed van het Oude Testament’ betreft vooral de openbaring aangaande God.⁵⁰⁰ Hoewel Miskotte zijn ‘Godsleer’ nadrukkelijk ontleent aan de context van Israël, verdwijnt die context in zijn toepassing van zijn godsleer op de relatie God-mens geheel naar de achtergrond. Toch is in het Oude Testament zelf de godsopenbaring onlosmakelijk verbonden met Israël. Dit roept de vraag op of men met het belijden van de Naam recht doet aan God als God van Israël, zonder de relatie met Israël daarin te betrekken. Met andere woorden: wie is JHVVH zonder Israël?

Miskotte is vooral geboeid door de manier waarop in het Oude Testament God vanuit zijn goedheid op de mens gericht is. In het Nieuwe Testament ziet hij dat in de menswording van God in Christus. Oude en Nieuwe Testament getuigen beiden van Gods goedheid en liefde die nadrukkelijk tot het wezen van God behoren. De ‘theologische’ achtergrond van beide Testamenten is dezelfde, hetgeen Miskotte

⁴⁹⁴ WGS, 314.

⁴⁹⁵ WGS, 317.

⁴⁹⁶ WGS, 318.

⁴⁹⁷ WGS, 318.

⁴⁹⁸ WGS, 320.

⁴⁹⁹ WGS, 318.

⁵⁰⁰ In zijn voorwoord bij de tweede druk schrijft hij: ‘Het ging mij om de “Godsleer”’, AGZ, 410.

ertoe brengt te schrijven: ‘niet in de continuïteit van de geschiedenis, maar in de geestelijke samenhang van de wóorden is die eenheid [van O.T. en N.T.] gelegen en tastbaar geworden’.⁵⁰¹ Aan de andere kant wijst Miskotte ook op de dynamische, scheppende kracht van het woord: het woord maakt geschiedenis, het woord ‘geschiedt’.⁵⁰² Maar door zijn existentieel-antropologische uitleg (gerelateerd aan de godsleer), ontstaat er bij Miskotte historische discontinuïteit waar het gaat om de relatie met Israël als volk. Wanneer naast de antropologische dimensie van het woord ook de historische dimensie ervan meegewogen wordt, kan echter ook een ‘tegoed voor Israël’ aan het licht komen. Zeker in het kader van de eschatologie zou men mogen verwachten, dat Miskotte er blijk van zou geven oog te hebben voor een dergelijk tegood. Hij lijkt echter meer onder de indruk te zijn van de profetie als stijlfiguur (‘woord in actu’) dan als belofte (‘woord voor de toekomst’). Anders dan zijn accentuering van de profetie zou doen vermoeden, brengt het hem niet tot de toepassing van profetische beloften op Israël als volk.

Miskotte constateert een schisma tussen kerk en synagoge op het punt van het verstaan van het oudtestamentische getuigenis aangaande Christus.⁵⁰³ Volgens Miskotte komt dit, doordat Israël vasthoudt aan het oude verbond, terwijl in Christus het nieuwe verbond van kracht geworden is. ‘De belofte is vervuld’⁵⁰⁴, zegt hij in dit verband. Hier rijzen voor het jodendom waarschijnlijk vragen naar Miskottes exegese van Jeremia 31:31-33, dat hij op ‘de mens’ betreft in plaats van op Israël. Zou immers de vervulling van de belofte (zoals bijvoorbeeld gedaan werd bij monde van de profeet Jeremia) een feit zijn: waar is dan de ommekeer in het lot van Juda en Israël?⁵⁰⁵ Zolang die ommekeer uitblijft leeft Israël onder het oude verbond.

Hier blijkt nog een ander punt mee te spelen, namelijk waar het gaat om het verstaan van het Oude Testament als ‘Christus-Zeugnis’. Vanuit een christelijke context gezien kan men zeggen dat bepaalde beloften tot vervulling komen in de komst van Jezus. De synagoge zal ook veel van het Oude Testament verstaan als ‘Christus-Zeugnis’. Het springende punt is echter niet, dat het Oude Testament geen ‘Christus-Zeugnis’ zou kunnen zijn. Het gaat erom, dat de kerk het Oude Testament leest als ‘Jesus-Zeugnis’ en daar conclusies aan verbindt die de eigen plaats van Israël in Gods geschiedenis met de mensen relativeren of tot een gebeuren in het (voltooide) verleden maken. Het zo verstaan van het Oude Testament houdt het schisma tussen kerk en synagoge in stand. Hoewel Miskotte er (getuige zijn aanvullingen in deze in *Wenn die Götter schweigen*) veel aan gelegen dit schisma te overbruggen⁵⁰⁶, al te gemakkelijk gaat hij eraan voorbij dat voor het jodendom het Oude Testament geen ‘Jesus-Zeugnis’ is.

Naast de vraag of Miskotte voldoende recht doet aan het verschil tussen jodendom en christendom op het punt van het verstaan van het ‘Christus-getuigenis’ in het Oude Testament, is ook van belang op te merken, dat hij het beloftekenarakter van

⁵⁰¹ AGZ, 121.

⁵⁰² Vgl. AGZ, 230.

⁵⁰³ AGZ, 137-138; Miskotte beschouwt het eigenlijk als een schisma binnen de gemeente van Israël en rekent de kerk (gelovigen uit de heidenen) daar ook toe, AGZ, 344.

⁵⁰⁴ AGZ, 137.

⁵⁰⁵ Overigens komt deze vraag in *WGS* (in de nieuw toegevoegde paragraaf over de vragen van het jodendom aan de kerk) niet aan de orde.

⁵⁰⁶ Zie ook zijn artikel ‘Het jodendom als vraag aan de kerk’ (1933/34) en zijn geboeidheid door het jodendom in *Het wezen der joodsche religie* (1932).

oude en nieuwe verbond onder één noemer brengt. In zijn explosé over 'Eenheid en eenvoud' van Oude en Nieuwe Testament stelt hij: 'In alle verbonden is één Verbond bedoeld en begrepen, in alle anthropomorphisme één assumptio carnis, in alle bestraffing één expiatio, in alle belofte één en dezelfde Toekomst, in alle woorden één Woord, in alle vormen van verkeer één Ontmoeting, in elke numineuse nabijheid één Vervulling. Omgekeerd, is de zin van de veelvuldigheid en de plaatse van het enkele, aparte, historische, persoonlijke, onherhaalbare woord en teken als echt gewaarborgd juist vanuit het éne Verbond, de éne Messias, de éne Toekomst.'⁵⁰⁷

Miskotte legt hiermee het 'alomvattende' van Gods heilzame bemoeienis met de mens uit, alsof daarbinnen niet te onderscheiden is tussen Israël en de volkeren. Juist gezien de grote nadruk die Miskotte telkens legt op het adequaat spreken over God als God van Israël, zou men hier meer nuancering verwachten.

Maar Miskotte denkt sterk 'universeel'. Dat blijkt ook als hij verwijst naar het verbond van God met Abraham (Genesis 12:3). De enige keer dat Miskotte in *Als de goden zwijgen* naar dit verbond verwijst⁵⁰⁸, gebruikt hij het om het universele karakter van de beloften Gods te onderstrepen. Al moge het zo zijn, dat de meningen uiteenlopen over de datering van de aartsvaderentraditie, de strekking ervan is die van een onvoorwaardelijk verbond met beloften aan het nageslacht van Abraham. In de context van Genesis staat dat laatste voorop, maar Miskottes interpretatie gaat daaraan voorbij. Zo blijft bij Miskotte buiten beschouwing, dat de band van God met Israël een blijvend ('eeuwig') karakter had en trekt hij daar ook geen conclusies uit met betrekking tot Israël in het heden. Waar hij aan de ene kant aan het jodendom 'onverlichte ogen' toeschrijft waar het gaat om het niet zien van de doorslaggevende betekenis van Christus' komst, zou van joodse zijde Miskotte het verwijt van een 'blinde vlek' gemaakt kunnen worden vanwege zijn voorbijzien aan de consequenties van de blijvende relatie van God met Israël als volk. Dit valt des te meer in het oog, omdat een verbindende uitleg over de betekenis van de komst van Jezus voor Israël als volk ontbreekt in *Als de goden zwijgen*.

Op het punt van zijn leer van de tijd verheldert *Wenn die Götter schweigen* hoe Miskotte de samenhang ziet tussen voortgaand handelen van God tot heil van de wereld en de betekenis van Israël daarin. De geschiedenis van Israël laat zien wie God is en dat de daden Gods retrospectief herkend worden als deel van de weg naar de voleinding, terwijl ze op het moment zelf contingent schijnen te zijn. Dit brengt Miskotte tot een denken in termen van analogieën tussen gebeurtenissen uit de geschiedenis van Israël en gebeurtenissen in de geschiedenis der mensheid: zoals het in Israël ging, zo ook bij de volkeren een zoals God er toen bij was, zo is hij dat ook nu. Tegen deze achtergrond moet Miskottes exemplarische duiding van de geschiedenis van Israël worden verstaan. Voor Miskotte is dat geen typologie, omdat hij ten volle het handelen Gods in de geschiedenis wil laten staan en de boodschap daarvan voor later tijden ('profetie'). Deze duiding van de geschiedenis door Miskotte loopt parallel met het universalisme dat hierboven bij hem geconstateerd werd. Zijn benadering is echter zo sterk retrospectief en gericht op het aanwijzen van structuurovereenkomsten tussen de geschiedenis van Israël en de hedendaagse geschiedenis van de volkeren (en de rol van de kerk daarin), dat het eschatologische

⁵⁰⁷ AGZ, 241.

⁵⁰⁸ AGZ, 304.

perspectief voor Israël er geheel uit verdwijnt. In feite wreekt zich hier, dat Miskotte Israëls ervaring van het zwijgen van God tot onderdeel van zijn godsleer maakt en niet consequent is in zijn beredeneren van de geschiedenis onder het gezichtspunt van de contingentie in de daden Gods: het zwijgen van God wordt tot norm gemaakt voor het duiden van de geschiedenis, terwijl de contingentie ruimte laat voor een toekomstig nieuw ingrijpen van God, ook in de situatie van Israël als volk. Juist hierdoor ontstaat bij Miskotte historische discontinuïteit in de relatie God-Israël.

Aan de ene kant legt Miskotte dus nadruk op Gods liefde als het gezichtspunt bij uitstek waaronder hij het handelen Gods wil bezien.⁵⁰⁹ Daaraan ontleent hij, dat God toch telkens reddend ingreep in de geschiedenis van Israël en dat dit tekenend is voor Jahve, de God van Israël. In nauwe samenhang hiermee wijst Miskotte een star godsbeeld dan ook duidelijk af: 'Nergens is in het Oude Testament een spoor van de absolute, onveranderlijke God.'⁵¹⁰ Aan de andere kant brengt hij de dynamiek die hiermee in zijn godsleer oplicht niet in verband met de relatie van God met Israël. Zo legt hij in zijn proeve van toepassing bij Exodus 33 het 'meegaan van het Aangezicht' (bij de uittocht uit Egypte) uit als 'de Voorzienigheid'⁵¹¹ en betreft hij het meegaan van het Aangezicht op de mensheid als geheel, maar omgekeerd betreft hij de 'Voorzienigheid' niet op Israël als volk na de doortocht door de woestijn (en het voortbestaan van het volk nadien). Ook in zijn proeve van toepassing bij Genesis 22 is iets dergelijks te zien. Vanuit de geschiedenis van Abraham (en zo van de toekomst van Israël die naar de mens gesproken met het offer van Izaak voorbij zou zijn) stelt Miskotte: 'God voorziet in de toekomst, Hij voorziet ons van leven, uitkomst, toekomst.'⁵¹²

Maar naar de toekomst van Israël toe legt Miskotte geen verband; dat was voor hem blijkbaar niet actueel. Nu kan men dat deels nog verklaren uit de richting van het betoog van Miskotte: hij wil aantonen dat Jahve ook voor de mens in het heden van betekenis is. Maar ook op een plaats waar het leggen van een verband met Israël wel voor de hand zou liggen, blijft dat achterwege. Sprekend over de eschatologie van Tritojesaja wijst Miskotte erop, dat het nieuwe daarin was, 'dat zij de oude verwachting zonder restricties en zonder, terzijde, naar tusseninstanties om te zien, *geheel in Gods* scheppende hand legt en dat zij *geheel in aardse* vervulling opgaat'.⁵¹³ Maar wat de consequenties van deze uitspraak zouden kunnen zijn voor Israël als volk in het heden, maakt Miskotte niet duidelijk. Het ging hem om het aanbieden van een denkstructuur over God. Hij zocht daarvoor aanknopingspunten bij de traditie van Israël (het Oude Testament), maar het ging hem kennelijk niet om het hedendaagse Israël. Op zichzelf zou men in zijn godsleer wel aanknopingspunten kunnen vinden voor een toepassing in de richting van Israël als volk in het heden. Maar men bedenke ook, dat Miskotte in termen van een universeel heilshandelen van God dacht. Van daaruit moet verklaard worden dat hij in *Als de goden zwijgen* geen eigen plaats aan Israël in eschatologisch perspectief toekent. De histori-

⁵⁰⁹ AGZ, 393.

⁵¹⁰ AGZ, 298.

⁵¹¹ AGZ, 302.

⁵¹² AGZ, 315; in *WGS* heeft Miskotte deze proeve van toepassing weggelaten.

⁵¹³ AGZ, 340.

sche discontinuïteit die hierdoor in de denktrant van Miskotte ontstaat op het punt van de relatie God-Israël lijkt een bewuste keuze te zijn.

Naast de historische discontinuïteit die uit *Als de goden zwijgen* / *Wenn die Götter schweigen* naar voren komt, zij echter ook gewezen op de theologische continuïteit die erin oplicht: de God van Israël is dezelfde gebleven die hij altijd was en zal ook altijd dezelfde zijn in zijn liefde en barmhartigheid jegens de mens, zoals hij die geopenbaard heeft in zijn relatie met Israël. In dit gegeven ligt voor Miskotte mede besloten, dat de kerk nooit Israël terzijde mag schuiven en mag pretenderen zelf in de plaats van Israël gekomen te zijn; de felheid waarmee Miskotte zich in *Wenn die Götter schweigen* tegen het antisemitisme keert hangt nauw samen met zijn denken termen van continuïteit in het handelen Gods. Tegelijkertijd ziet hij zich op dit punt gesteld voor wat hij zelf noemt een ‘Rätsel’⁵¹⁴, hij beschouwt het als een ‘Geheimnis Gottes’⁵¹⁵ waarover hij geen nadere uitspraken kan en mag doen. Zo wordt in *Als de goden zwijgen* / *Wenn die Götter schweigen* het beeld bevestigd, dat bij Miskotte sprake is van theologische continuïteit inzake de relatie God-Israël. Maar er blijven wel vragen naar de visie van Miskotte op Israël als volk in het heden en in eschatologisch perspectief. In de navolgende paragraaf zal aan de hand van enkele publicaties na *Als de goden zwijgen* getracht worden het beeld van de theologie van Miskotte op het punt van de relatie God-Israël te completeren.

2.7 PUBLICATIES NA 1956 (*ALS DE GODEN ZWIJGEN*)

Voor het onderzoek inzake Miskottes spreken over de relatie God-Israël zijn uit de periode na het verschijnen van *Als de goden zwijgen* (1956) met name enkele artikelen uit *In de Waagschaal* van belang. Verder zijn er enkele in het Duits vertaalde en tot artikel bewerkte voordrachten, waarvan met name ‘Das grosse Schisma’⁵¹⁶ aandacht verdient. Hoewel Miskotte tot op hoge leeftijd bleef publiceren, is na *Als de goden zwijgen* geen boek meer verschenen waar de thematiek van deze studie integraal deel van uitmaakte. Het is daarom voldoende om de betreffende artikelen uit *In de waagschaal* en het genoemde Duitse artikel te bespreken. Het gaat er daarbij met name om het beeld van de theologie van Miskotte te completeren op het punt van het aspect van de historische (dis)continuïteit. In deze paragraaf is de aandacht daarom primair gericht op de visie van Miskotte op de relatie ten opzichte van Israël als volk in zijn historische hoedanigheid en op zijn latere positie ten opzichte van het jodendom als godsdienst. De beschrijving van de artikelen wordt telkens gevolgd door een korte reflectie.

Voor wat betreft een samenvattend beeld van de hermeneutische achtergronden van waaruit Miskotte schreef, zij nog verwezen naar de reeks van vier artikelen (‘Schriftuurlijke hermeneutiek’) die Miskotte in 1959 in *In de waagschaal* schreef.⁵¹⁷ In deze artikelen (een uitgave van een theologische etherleergang door

⁵¹⁴ WGS, 320.

⁵¹⁵ WGS, 320.

⁵¹⁶ Opgenomen in *Das Judentum als Frage an die Kirche*, Wuppertal 1970, 28-49.

⁵¹⁷ De artikelenreeks ‘Schriftuurlijke hermeneutiek’ (*In de waagschaal*, 13^e jrg. 1958-1959, nr 29-32) biedt hiervoor geen verdere aanknopingspunten en wordt daarom buiten beschouwing gelaten.

Miskotte in 1957) geeft Miskotte een historisch overzicht van de reformatorische benadering van de hermeneutiek (Luther, Calvijn) en bespreekt hij de *Theologie des Alten Testaments* van G. von Rad. Miskotte pleit in het afsluitende artikel voor een ‘israëlitisch’ verstaan van de bijbel. Daarmee bedoelt hij een hermeneutiek die oog heeft voor de God van Israël. Hij werkt dat niet verder uit in de richting van de relatie God-Israël en eventuele consequenties daarvan voor de christelijke theologie. De artikelen worden daarom in deze paragraaf verder buiten beschouwing gelaten. Wel moet opgemerkt worden, dat het tekenend is voor de hermeneutiek van Miskotte dat ‘Israël’ daarin geen centraal thema is; het gaat hem steeds om een doordenking van de relatie God-mens onder het gezichtspunt van de openbaring van zijn wezen aan Israël.

2.7.1 ‘Het volk Gods in het wereldgebeuren’.

In *In de waagschaal* wijdt Miskotte twee artikelen aan de verschijning van deel IV.3b van de *Kirchliche Dogmatik* van Karl Barth, onder de titel ‘Het volk Gods in het wereldgebeuren’.⁵¹⁸ Het gaat daarbij niet om Israël als volk van God in de loop der geschiedenis, maar om de vraag ‘hoe de christelijke gemeente zichzelf verstaat temidden van het wereldgebeuren’.⁵¹⁹ Miskotte typeert in dit verband (in navolging van Barth in *K.D.* IV.3) de gemeente als volk van God: ‘De gemeente is het mensenvolk, dat zich verheugt in de gave van ... een wetenschap van het nieuwe, van het alomvattenden en aldwingende licht des levens’.⁵²⁰ Dit brengt met zich mee, dat de gemeente geen toeschouwersrol speelt in de wereld, maar metterdaad aanwezig is: zo, door de daad, ‘kent ze zichzelf als dat bijzondere godsvolk, dat met alle volken echt-menens gemengd is’.⁵²¹ Haar bestaan en identiteit is analoog aan de menswording van God in Christus: ‘Het ligt met het volk Gods, naar zijn aard en werking, als met haar verschijning van Jezus Christus. Ook dat volk bestaat “in het vlees”’.⁵²²

Miskotte legt hierbij ook een verband met Israël als volk. Evenmin als Israël kan de gemeente zich erop beroepen, dat zij op zichzelf (van zichzelf uit) een bijzonder volk zou zijn: ‘men verstaat reeds de verkiezing en roeping van Israël verkeerd wanneer ze niet ziet op de basis van een volledige gelijksoortigheid met de heidenen, de volken’.⁵²³ Evenals aan het ‘apart-zijn’ van Israël, ligt ook aan het ‘apart-zijn’ van de gemeente enkel en alleen Gods verkiezende genade ten grondslag. Net als Israël is de gemeente hierdoor ‘altijd enerzijds een volk onder anderen, anderzijds één, eigenaardig volk’⁵²⁴, zoals Barth (met instemming van Miskotte) duidelijk maakt aan de hand van de geschiedenis van Israël en de parallel die hij trekt

⁵¹⁸ ‘Het volk Gods in het wereldgebeuren’, *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr 14 (220-221) en nr. 15 (240-241); Miskotte bespreekt met name IV.3.§72 III sub I vanaf 826.

⁵¹⁹ *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr 14, 220.

⁵²⁰ *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr 14, 220.

⁵²¹ *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr 14, 220.

⁵²² *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr 14, 221; vgl. 221: ‘Haar getuigend bestaan is een analogie met het komen van de Zoon in het vlees’.

⁵²³ *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr 14, 221.

⁵²⁴ *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr 14, 240.

naar het begin van de kerk. Slechts in haar roeping door God onderscheidt de gemeente zich van de andere volken in de wereld.

In deze beide artikelen wordt de gemeente aangeduid als ‘volk Gods’, een terminologie die in de christelijke theologie zeer gangbaar is om de kerk mee aan te duiden. Deze aanduiding vraagt om reflectie. Deze begripsbepaling duidt namelijk op een theologische keuze ten opzichte van Israël in zijn etnische hoedanigheid als volk van God. Bij Miskotte duidt het op een denken vanuit theologische continuïteit: zoals God door Israël liet zien wij hij is, zo gebeurt dat ook via de kerk. Zoals Miskotte een analogie ziet tussen Jezus en de kerk, zo ook tussen Israël en de kerk.

Toch brengt deze vorm van analogie-denken een spanningsveld met zich mee waar het gaat om de relatie van God met Israël als volk in zijn etnische hoedanigheid. De analogie die Miskotte trekt tussen Israël en de gemeente van Christus wekt de indruk, dat hij in elk geval geen zelfstandige positie meer aan Israël wil toekennen: in Christus is evenals de gemeente uit de heidenen ook het volk Israël geïncorporeerd. Hoe zich dat verhoudt tot oud- en nieuwtestamentische uitspraken die op een zelfstandige positie van Israël ten opzichte van God duiden, wordt in de beide artikelen in *In de waagschaal* niet duidelijk.

Juist waar het op de achtergrond van de artikelen bij Miskotte ook gaat om het apostolaat (het anders-zijn van de gemeente als getuigenis in de wereld) leidt dit tot de vraag: is het getuigenis aangaande God nog adequaat, wanneer de getuige zich ten onrechte verheft tot een positie die hem niet toekomt?⁵²⁵ Bij Miskotte lijkt het meer een kwestie van woordkeus te zijn; hij wil – zo spreekt uit ander werk van hem – Israël niet laten vallen als volk van God. Maar voor anderen ligt dat anders; wie in termen van een vervangingstheologie denkt, duidt de kerk ook aan als ‘volk van God’. Grotere zorgvuldigheid zou daarom in dezen gepast zijn. Want wie de gemeente aanduidt als ‘volk van God’ geeft daarmee impliciet aan, dat de relatie van God met Israël een andere zou zijn geworden sinds de komst van Christus; een bijbels-theologische basis voor de gedachte dat God naast of in plaats van Israël een tweede volk heeft uitverkozen is er echter niet.

2.7.2 ‘Het beeld Gods’

In de overdenking ‘Het beeld Gods’⁵²⁶ (naar aanleiding van 2 Corinthiërs 3:18) gaat Miskotte in op het vernieuwd worden naar het beeld Gods, in Christus, door de Geest. In deze overdenking – een bewerking van een preek die Miskotte hield op 31 mei 1942 in de Westerkerk te Amsterdam – legt Miskotte er grote nadruk op, dat een christen zich niet mag verheffen boven andere mensen. Wat een christen is, heeft hij slechts te danken aan de vrije genade van God. In dit verband doet Miskotte een uitspraak die duidelijk maakt hoe hij tegen de geestelijke houding van het jodendom / Israël aankijkt. Wie zichzelf – in plaats van God – tot subject maakt van de geschiedenis van God met de mens, zal nooit kunnen zien waar het werkelijk om gaat. Dan ‘geschiedt wat de tekst zegt: dat Israël met een sluier voor het aangezicht

⁵²⁵ Vgl. *WGS*, 311.

⁵²⁶ ‘Het beeld Gods’, *IdW* 15e jrg, 1959/1960; nr. 24, 420-421.

ziet en toch niet ziet, omdat ze de geschiedenis apart stellen en ze zichzelf daarin verheerlijken en God maken tot de exponent van het eigen apart staan. Dat is een gevaarlijke situatie: dat we in het algemeen wel schelden op het gebral der wereld, der heidenen, maar dat we zelf al minder stille mensen worden.⁵²⁷

Hier klinkt – oorspronkelijk dus in de Tweede Wereldoorlog – dezelfde kritiek door, die Miskotte in *Het wezen der joodse religie* ook uitte op de joodse uitleg van de verbondsrelatie van God met Israël. Evenals uit ‘Het volk Gods in het wereldgebeuren’ spreekt hier een analogie-denken uit de manier waarop Miskotte een verband legt tussen Israël en de gemeente van Christus: in wezen dreigt de gemeente van Christus in dezelfde valkuil te vallen als Israël. Hoewel Miskotte wel wezenlijke overeenkomsten ziet tussen de houding die Israël aannam ten opzichte van de andere volkeren en de houding die het christendom dreigt aan te nemen ten opzichte van de wereld, doet hij in deze geen uitspraak over de relatie van God ten opzichte van Israël respectievelijk de gemeente. Hij sluit een relatie van God met Israël – ondanks een onterechte geestelijke zelfverheffing door Israël – niet uit. Hierin gaat Miskotte duidelijk minder ver dan de traditionele protestantse theologie, waarin Israël als ‘afgedaan’ beschouwd wordt vanwege zonde en zelfverheffing tegen God.⁵²⁸

2.7.3 Miskotte over *The face of God after Auschwitz*

In een reeks van vier artikelen gaat Miskotte⁵²⁹ in op de publicatie *The face of God after Auschwitz* van rabbi dr. Ignaz Maybaum (London). Het eerste artikel (‘Israël in Europa’), begint Miskotte met de constatering: ‘Israël blijft een raadsel de eeuwen door; voor het christelijk geloof is het verzegeld als een geheim; maar de volkeren van Europa zijn ver zelfs van een eerst vermoeden van dit geheim.’⁵³⁰ Tegen deze achtergrond ziet Miskotte met zorg de tendens in Europa onder ogen, om een nieuwe antropologie te ontwikkelen aan de hand van het lijden van Israël: ‘Israël wordt ontdekt als representant van de mens.’⁵³¹ Want al te gemakkelijk gaat men dan voorbij aan het eigenlijke geheim van het bijzondere van Israël, te weten: ‘de objectieve orde van Gods voornemen en verkiezing, van zijn genade en oordeel, van Zijn doel en van “de tijden, die Hij in Zijn eigen hand gesteld heeft” (Hand.1:7)’.⁵³² In dit verband vindt Miskotte het tekenend, dat juist ook in dezelfde tijd Israël zelf op zoek is naar haar eigen identiteit en voor de kerk de vraag prangend wordt naar de schuld ten opzichte van Israël vanwege de gruwelijkheden in de Tweede Wereldoorlog.⁵³³ Miskotte wil de bezinning echter terugbrengen tot het punt waar het (volgens hem) eigenlijk om gaat, namelijk het geheim van de verze-

⁵²⁷ *IdW* 15e jrg. 1959/1960; nr. 24, 420.

⁵²⁸ In ‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’ (zie later in deze paragraaf) wijst Miskotte nadrukkelijk de vervangingsgedachte (‘de kerk in de plaats van Israël’) af.

⁵²⁹ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 11 (208-209), 12 (228-229), 13 (248-249), 15 (289-290).

⁵³⁰ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 11, 208.

⁵³¹ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 11, 208.

⁵³² *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 11, 208.

⁵³³ Vgl. *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 11, 208.

geling van Israël tot op de eindtijd⁵³⁴ en de verzegeling van de gemeente van Christus ‘met Israël ... onder het geheim van het objectief oordeel Gods in een toekomst, waarin Hijzelf voor ons intreden moet ...’.⁵³⁵ Tegelijkertijd is er het trauma van Auschwitz, dat een mens (en Israël) eerder doet wegvlugten van God dan zijn heil doet zoeken bij God. Want, zo vragen velen zich af, waar was God ten tijde van Auschwitz; waarom deed hij zijn aangezicht niet over zijn volk lichten? In het licht van deze vragen bespreekt Miskotte het boek van Rabbi Maybaum.

In zijn tweede artikel (‘Het godsgelaat’) zet Miskotte in grote lijnen het boek van Maybaum uiteen. Maybaum constateert een ‘vervreemding van het Aangezicht’ in het christelijk geloof; dit heeft regelrecht geleid tot ‘Auschwitz’. Wil men herhaling van Auschwitz voorkomen, dan dient men zich de joodse manier van Godsbeschouwing eigen te maken. Met andere woorden: dat Auschwitz kon gebeuren lag aan de christenen, niet aan God. Miskotte wijst erop, dat Maybaum niet orthodox is in zijn benadering: nergens wordt door Maybaum een verband gelegd met een bijbelboek als Job; nergens wordt ingegaan op het feit, ‘dat Israël vroeger de bron van zijn lijden ook in vervolgingstijd, om God niet te belasten met enige schuld, gezocht heeft bij *zichzelf*’.⁵³⁶ Maar ook al kan men de verwijten aan het christendom onterecht vinden, de vraag naar het aangezicht Gods kan men niet naast zich neerleggen. Immers, stelt Miskotte, ‘wij belijden de God van Israël en zijn daardoor mede verwickeld in de raadselen en kunnen nooit ophouden te trekken aan de knoop van het geheim’.⁵³⁷ Waarna hij zijn artikel besluit met een citaat van Barth ‘Die Juden sind das einzige Volk, das fortexistieren muss, so gewiss Gott ist’ en wiens betrouwbaarheid vast staat.⁵³⁸

In zijn derde artikel over Maybaum, (‘Het liberale jodendom’), legt Miskotte uit, dat de vragen die hij zelf had bij *The face of God after Auschwitz* vrij eenvoudig beantwoord kunnen worden vanuit de liberaal joodse achtergrond van Maybaum. Het voert te ver daar in het kader van deze studie op in te gaan, te meer omdat Miskotte in zijn derde artikel geen eigen gedachtegang ontwikkelt ten aanzien van ‘het Aangezicht Gods’ in relatie tot Auschwitz. In zijn laatste artikel over Maybaum (‘Het oude godsgelaat’) wijst Miskotte erop, dat Maybaum in feite niets anders doet, dan aandacht vragen voor ‘het Godsgelaat, zoals het door de joden van oudsher gezien werd: “genadig en barmhartig, groot van weldadigheid en trouw” (Exodus 34:6)’.⁵³⁹ Deze (volgens Miskotte onjuiste) uitleg van oud- en nieuwtestamentische uitspraken leidt bij Maybaum tot een poging het jodendom te verheffen tot wereldgodsdienst, wat volgens Miskotte niets anders is dan ‘een zakelijke zelfbevestiging van een dominerend zelfbewustzijn’.⁵⁴⁰ Miskotte concludeert: ‘Het spijt ons te moeten zeggen dat het oud-modern is; het gaat tegen onze liefde en respect voor Israël als gemeente Gods in, maar we moeten het zeggen: vóór de Ramp waren de stemmen echter, aangevochtener, dieper, beter in staat het joodse erfgoed

⁵³⁴ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 11, 209.

⁵³⁵ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 11, 209.

⁵³⁶ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 12, 229.

⁵³⁷ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 12, 230.

⁵³⁸ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 12, 230; citaat uit *Kirchliche Dogmatik* III, 247.

⁵³⁹ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 15, 289.

⁵⁴⁰ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 15, 290.

over te dragen in het algemeen bewustzijn der ontvankelijke christen-mensen, die geleerd hadden (reeds in hun ouderhuis) Israël lief te hebben “om der vaderen wil”.⁵⁴¹

De serie artikelen over Maybaum levert vooral gegevens op inzake de theologische positie van Miskotte ten opzichte van Israël / het jodendom en in veel mindere mate gegevens met betrekking tot de relatie van God met Israël. Miskotte vat het bestaan van Israël op als een geheimenis. De kern van dit geheimenis is de verkiezing door God. De gemeente van Christus is met Israël tot aan het einde der tijden verzegeld onder het geheim van Gods genade en oordeel. Over datgene wat daarna komt (het eschaton) schrijft Miskotte niet; hij geeft geen beeld van de plaats van Israël als volk van God bij de voleinding. Ook hierin lijkt het woord ‘geheimenis’ het sleutelwoord te zijn. Voor wat betreft de relatie van God met Israël kan gezegd worden, dat Miskotte weliswaar teleurgesteld is in de manier waarop Maybaum daarover schrijft, maar dat dit voor hem niets af doet aan het feitelijke gegeven van die relatie. In het ‘wij met Israël’⁵⁴² ligt voor Miskotte kennelijk de erkenning besloten dat ook Israël – met de gemeente – een bijzondere plaats heeft in de gang die God door de geschiedenis heen met de mensen gaat naar zijn toekomst. Maar: over de toekomst voor Israël schrijft Miskotte in geen van de vier artikelen iets, noch in de zin dat God zich over Israël zal ontfermen, noch in die zin, dat hij Israël alsnog zal veroordelen.

Gelet op de context van het betoog (‘het aangezicht Gods’) valt op, dat in Miskottes commentaar op Maybaum verwijzingen ontbreken naar oudtestamentische uitspraken over de toewending van Gods aangezicht tot zijn volk Israël (Jesaja 54:8; Ezechiël 39:29; vgl. Jeremia 30:20) bij een in de toekomst verwacht herstel van Israël. Opnieuw lijkt Miskotte (geheel in de lijn van zijn dissertatie *Het wezen der joodse religie*) de verhouding tot het jodendom in theologische termen te willen verwoorden en bewust geen uitspraken te doen over een gezamenlijke historische heilsverwachting op basis van het belijden van dezelfde God. Uit de artikelen spreekt wel zeer duidelijk, dat het christendom niet om Israël (en de vragen waarmee het de kerk confronteert) heen kan. Maar: wat God specifiek met Israël heeft (ook na Auschwitz) en wat Gods bedoeling met Israël is, wordt door Miskotte niet erg duidelijk gemaakt in de artikelen over *The face of God after Auschwitz*.

2.7.4 ‘Jeruzalem’

Opvallend duidelijk is Miskotte wel over de toekomstverwachting voor Israël in het artikel ‘Jeruzalem’⁵⁴³, geschreven naar aanleiding van de Zesdaagse Oorlog (1967). Het artikel is een meditatie bij Jesaja 25:6: ‘En de Heer der heirscharen zal op deze berg verslinden de sluier van hun aangezicht, waarmee alle volken bewonden zijn en het deksel waarmee alle naties bedekt zijn’. Miskotte schrijft de bewogenheid

⁵⁴¹ *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 15, 290.

⁵⁴² *IdW* 21e jrg. 1965/1966, nr. 15, 209.

⁵⁴³ *IdW* 22e jrg. 1966/67, nr. 22, 431-432.; tevens verschenen in *Verzameld Werk*, deel 3 (*Preken en meditaties*), Kampen: Kok 1997.

die er bij velen in kerkelijk Nederland om Israël was vooral toe aan een diep geworteld historisch besef, ‘dat Israël onze moeder is’.⁵⁴⁴ Wat er met Israël gebeurt raakt volgens Miskotte ook de gemeente van Christus, want: ‘Israël is het “enige natuurlijk Godsbewijs” (Barth)’.⁵⁴⁵ En bij alle kritiek die men kan hebben op de staat Israël en op de gedachte, dat het stichten van deze staat een vervulling is van oud-testamentische profetieën, stelt Miskotte: ‘Israël blijft het teken, dat God met de aarde en haar volken in gericht en genade de eeuwen door bezig is. Jeruzalem is voor ons allen, in grote of vage klaarheid, de “stad Gods” d.i. de gemeenschap die Hij als merkteken op de aarde heeft gesteld, de plaats der Ontmoeting van God en zijn volk, zijn volk en de mensheid’.⁵⁴⁶ Hoe druk de V.N. in New York ook met Israël bezig is: alles draait om deze ene stad: Jeruzalem. Hoeveel er ook te zeggen is over de heilige plaatsen ‘van Israël en van zijn “dochter-religies”’⁵⁴⁷: ‘er is meer, er is nog een geheim van Jeruzalem’.⁵⁴⁸

Dit ‘geheim van Jeruzalem’ beschrijft Miskotte aan de hand van Jesaja 25: ‘een psalm, een loflied en een profetie, o, niet nationaal-bepaald, niet sectarisch-religieus, maar universeel’.⁵⁴⁹ De vervulling van wat Jesaja 25 beschrijft raakt zowel Israël als de volkeren: ‘Alle universaliteit is, als het echt, waarachtig, lieflijk worden gaat “eschatologisch”’.⁵⁵⁰ Het wordt verwoord in ‘extatische toekomstbeelden’, maar het is (stelt Miskotte) ‘gehecht aan de concrete aanwezigheid van God en mens, aan de vastheid van het verbond dat zich uitbreidt tot de einden der aarde’.⁵⁵¹ God zelf zal de sluier die de volken bedekt wegnemen; Hij zal ‘de onkunde der volken aangaande Hem, zijn beloften en zijn Rijk, opheffen, “vernietigen”’.⁵⁵² Dat dat inderdaad zo is en al heeft plaatsgevonden, blijkt uit ‘het besef, dat wij in ons dragen, hoezeer wij huisgenoten zijn en erfgenamen in de Messias Jezus, hoezeer wij door de Geest deelgenoten zijn van het heil, aan de visie op de toekomst der aarde’.⁵⁵³ Wat Jesaja beschrijft ‘is nu onder ons aan de gang en de geschiedenis wordt eigenlijk centraal bewogen door dit gebeuren’.⁵⁵⁴ Het zou daarom goed zijn, stelt Miskotte, wanneer de gemeente die op zondag een loflied als Psalm 122 zingt – op het binnengaan van Jeruzalem – beseft hoe actueel de strekking is van datgene wat men zingt. Want dan is ‘Jeruzalem groeten’ (Psalm 122) geen ‘spiritualisering, die niets kost’⁵⁵⁵, maar uitdrukking van het zicht op Gods toekomst door het wegvallen van ‘de sluier’, van ‘de onkunde ... aangaande God’.⁵⁵⁶ Miskotte zelf hecht

⁵⁴⁴ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431; ook noemt hij ‘ons verdrongen schuldgevoel’ vanwege volstrekt ontoereikend optreden tegen ‘de gruwelen van de antichrist’ in de Tweede Wereldoorlog als mogelijke reden voor sympathie voor Israël ten tijde van de Zesdaagse Oorlog.

⁵⁴⁵ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁴⁶ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁴⁷ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431; Miskotte bedoelt het christendom en de islam, die beide ‘met de joodse geest geïmpregneerd’ zijn.

⁵⁴⁸ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁴⁹ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁵⁰ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁵¹ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁵² *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁵³ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁵⁴ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 431.

⁵⁵⁵ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 432.

⁵⁵⁶ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 432.

duidelijk grote betekenis aan het uitzien naar de vervulling van de belofte van heil voor Jeruzalem, omdat het een belofte is ‘voor alle stammen der wereld’.⁵⁵⁷ Op de hem eigen, lyrische wijze, besluit hij de meditatie met een samenvatting van zijn overtuiging: “Op deze berg” zal door het Woord messiaans licht opgaan voor die opgingen met verlangen – “o schone stede, die wij groeten”.⁵⁵⁸

Uit deze meditatie over Jeruzalem spreekt expliciet, dat Miskotte de relatie van God met Israël in direct verband brengt met de vervulling van heilsbeloften die aan Israël gegeven werden en betrekking hadden op Jeruzalem. Deze heilsbeloften hebben een universele strekking: het heil des Heren is voor alle volkeren bestemd, al gelden de beloften in de eerste plaats Israël. In het eschaton gaat het echter niet om het volk Israël, maar om de Ene Heer, die in Jeruzalem een maaltijd aanricht voor alle volkeren (met inbegrip van Israël). Aldus kort samengevat de strekking van het artikel. Verhelderend is, dat in dit artikel blijkt, dat Miskottes universalistische duiding van Israël (die eerder in dit hoofdstuk geconstateerd werd) nauw samenhangt met het eschatologisch perspectief waarin hij het bestaan van Israël ziet: de heilsbeloften voor Israël gelden ook de andere volkeren. Dit toekomstbeeld betekent voor Miskotte dat hij voor Israël in de tegenwoordige tijd geen bijzondere plaats wil inruimen, behalve als teken van Gods bemoeienis met de wereld. Miskotte laat in zijn meditatie ruimte voor vervulling van heilsbeloften aan Israël; hij gaat zelfs zo ver (wat uitzondering bij hem is) dat hij de beloften betreffende Jeruzalem in dit verband historisch en geografisch duidt.

Miskotte laat ruimte voor vervulling van heilsbeloften aan Israël als volk, zij het binnen een universele vervulling van heilsbeloften en zonder dat Israël daarbij een eigen positie heeft, anders dan de andere volkeren. Toch is de vraag, of de universalistische duiding die Miskotte zo aan de oudtestamentische profetie geeft geheel recht doet aan de eigen plaats van Israël in de relatie van God met de wereld / de mensheid: ook in het toekomstbeeld van Jesaja blijft er een onderscheid tussen Israël en de volkeren; Israël gaat niet op in de volkerenwereld en omgekeerd gaat de volkerenwereld niet op in Israël. Waar het gaat om het al dan niet blijvende karakter van de relatie van God met Israël (als zelfstandige historische grootheid) is het van belang dit te signaleren, omdat het laten wegvallen van dit onderscheid tussen Israël en de volkeren consequenties heeft voor de visie op de verhouding tussen de gemeente van Christus en Israël als zelfstandige grootheden. In de oudtestamentische profetie blijft datgene wat God aan Israël doet onderscheiden van datgene wat Hij aan de volkeren doet; de voorrangspositie die Israël krachtens de relatie met God heeft, wordt in de vervulling van de heilsbeloften voor de ganse aarde heeft niet opgegeven. Het valt in dit verband op, dat Miskotte in de meditatie ‘Jeruzalem’ veel meer aandacht geeft aan de betekenis van de bijbelse profetie over deze stad voor de volkeren, dan voor Israël. Maar zonder Israël is de vervulling van de profetie uit Jesaja 25 voor Miskotte ondenkbaar; de historische discontinuïteit in zijn benadering⁵⁵⁹ lijkt in zijn eschatologie opgeheven te worden.

⁵⁵⁷ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 432.

⁵⁵⁸ *IdW* 22e jrg, 1966/67, nr. 22, 432.

⁵⁵⁹ Vgl. *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271.

2.7.5 'Het theologisch memorandum betreffende Israël'

In 'Het theologisch memorandum betreffende Israël'⁵⁶⁰ geeft Miskotte zijn reactie op het ontwerp-rapport *Israël: land, volk, staat*, waar de synode van de Nederlandse Hervormde kerk in 1970 in grote meerderheid mee instemde. Miskotte zelf toont zich (gevraagd om zijn mening te geven) verheugd over de duidelijke stellingname ten gunste Israël, zoals die uit het rapport spreekt. Voor Miskotte kan dat ook niet anders, wanneer men de God van Israël als God belijdt: 'de Schrift vertelt en verzekert ons dat Hij zich een volk heeft afgezonderd en een verbond gesloten heeft met hen, en dat in gebroken continuïteit, wij daarin betrokken zijn; wij zijn in Israël ingelijfd'.⁵⁶¹ Miskotte kan zich beslist niet vinden in de vervangingsleer zoals de katholieke kerk die kent. Want: met het opzij zetten van Israël 'verliest de kerk haar identiteit, ze kan niet zijn het "volk Gods onderweg"; als wij ons verbeelden in de plaats van Israël getreden te zijn, verwarren we de identiteit en zetten onszelf op de troon, om het corpus christianum te stichten. Daar moest Israël worden uitgeschaakeld'.⁵⁶² Het synode-rapport kiest in deze – tot vreugde van Miskotte – duidelijk anders. Dat deze theologische plaatsbepaling echter geen reden is tot enige eigenroem, maakt Miskotte ook duidelijk, met een verwijzing naar de Tweede Wereldoorlog: 'Wij, Nederlanders, heten elders met lof uitzonderingen – maar als ik aan de moeite denk, die men had, om een paar joden te doen onderduiken – ach, laat ons ophouden al deze schande op te halen. De monsters konden rustig speculeren op ons latent antisemitisme!'.⁵⁶³ Maar Miskotte is dankbaar gestemd dat dit rapport er in elk geval ligt, mede gelet op de voorzichtigheid van bijvoorbeeld de Wereldraad van Kerken: 'Ik ben dankbaar voor de moed; het is goed, dat dit geluid heel anders is dan van de Wereldraad in het groot'.⁵⁶⁴ Maar hij betreurt het wel, dat het synode-rapport toch nog 'een *twistappel*' blijkt te zijn; dat helpt 'de toch al zo verbijsterde kerkmensen' niet echt verder, vreest hij.⁵⁶⁵

Ook zelf heeft Miskotte enkele kanttekeningen bij het rapport. In de eerste plaats wijst hij erop, dat de verbinding zoals die in het rapport gelegd wordt tussen Israël als land en Israël als volk geen bijbels-theologische basis heeft: 'Men kan onmogelijk zeggen, dat er een verbond met het land is'.⁵⁶⁶ Dit betekent, dat men niet moet denken in termen van "'historische rechten" van de joden op Palestina'.⁵⁶⁷ En in een "'heilshistorische" lijn' gedacht⁵⁶⁸ kan men volgens Miskotte de oprichting van de staat Israël ook maar moeilijk beschouwen als vervulling van oudtestamentische heilsprofetie; het feit dat er nog zo veel agressie tegen Israël is, pleit daar ook tegen.

⁵⁶⁰ 'Het theologisch memorandum betreffende Israël', *In de Waagschaal* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271-273.

⁵⁶¹ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271.

⁵⁶² *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271.

⁵⁶³ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 272.

⁵⁶⁴ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 273.

⁵⁶⁵ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 273.

⁵⁶⁶ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271.

⁵⁶⁷ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271.

⁵⁶⁸ Miskotte voegt aan het gebruik van deze term toe: 'persoonlijk houd ik niet van die term, ze historiseert wat efulguraties van Openbaring zijn, van het Licht de wereld', *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271.

Miskotte vindt het dan ook ‘wel wat hoog gegrepen, dat het memorandum stelt, dat we *onvoorwaardelijk* de staat Israël aanvaarden’.⁵⁶⁹ Het gaat hem in elk geval te ver dat in het rapport gesteld wordt: ‘wie zich tegen het bestaansrecht van de staat Israël verzet, die verzet zich indirect tegen God zelf’.⁵⁷⁰ Want die uitspraak veronderstelt, ‘dat bij Israël volk, land en staat gelijkelijk staan in de lijn van Gods verkiezend handelen’.⁵⁷¹ En dat is bijbels-theologisch onjuist; het gaat bovendien voorbij aan de keerzijde van Gods Vrijmacht, namelijk het ‘recht ter verwerping’.⁵⁷² Gelet op het feit, dat de profeten niet alleen heil aankondigen, maar ook een vernietigend oordeel uitspreken, zou een kritische houding ten aanzien van het functioneren van de staat Israël juist ook mogelijk moeten zijn.

Miskotte betreurt het in dit verband, dat het memorandum de teneur heeft ‘judaïserend te werken, niet alleen omdat het N.T. getuigenis geen enkele rol speelt, maar vooral doordat men zich heeft laten meeslepen door de joodse suggestie ... dat de verschijning van Jezus Christus en zijn verwerping geen breuk heeft betekend in de bedding van de verkiezing’.⁵⁷³ Het is dan ook wat Miskotte betreft niet terecht, dat ‘in het memorandum de profeten niet spreken, waar ze hun *vernietigend* oordeel uitspreken (zij het in paradoxe samenhang met een “nochtans” dat in een andere, een hogere orde ligt n.l. de Gods Trouw ...)’.⁵⁷⁴ Dit kritische geluid mag volgens Miskotte niet ontbreken, ook niet in Israël zelf; eventueel moet de kerk daarom profetische kritiek laten horen, als die in Israël zelf niet meer klinkt. Met een verwijzing naar Buber, die nog in de tijd van het vormen van de kibboetsim pleitte voor verzoening met de Palestijnen, rondt Miskotte zijn overwegingen af: de naam Buber wordt als een vloek beschouwd, terwijl juist hij (wat Miskotte betreft) een van de wijzen in Israël zelf was die hiermee een profetisch geluid vertolkte. ‘Nu moet hun taak overgenomen worden door christenen met profetische moed en evenwichtig chokma’, omdat in Israël zelf dit geluid verstomt. Mede terwille van dit profetische geluid is het volgens Miskotte jammer, dat het memorandum een twistappel is gebleken: dat gaat ten koste van duidelijkheid.

Inzake een antwoord op de vraag naar Miskottes spreken over de relatie van God met Israël in zijn hedendaagse gestalte als volk en staat levert zijn artikel ‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’ enkele duidelijke aanknopingspunten op. Het artikel vormt hierin in zekere zin een uitzondering; afgezien van zijn stellingname tegen het antisemitisme was Miskotte zelden zo expliciet over zijn standpunt inzake Israël. Het is duidelijk, dat Miskotte nadrukkelijk een vervangingsleer (als zou de kerk in de plaats van Israël zijn gekomen) afwijst. Evenmin hij komt tot een twee-wegen leer (Israël en de kerk gaan ieder een eigen weg naar Gods toekomst). Hij ziet een nauwe verwevenheid van de kerk met Israël: zonder Israël is de kerk niet meer ‘kerk’. Dat laat voor Miskotte onverlet het feit, dat de komst van Christus van doorslaggevende betekenis is in de geschiedenis van God met Israël en de vol-

⁵⁶⁹ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 272.

⁵⁷⁰ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 272.

⁵⁷¹ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 272.

⁵⁷² *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 272.

⁵⁷³ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 272.

⁵⁷⁴ *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 272.

keren: Israël kan niet zonder Jezus, die de Christus is. Maar de komst van Christus betekent voor Miskotte niet het einde van de relatie van God met Israël; wel wordt deze relatie verbreed naar de andere volkeren op aarde.

Uit het gegeven van de profetische kritiek op het volk Israël en uit de ruimte die voor de andere volkeren gecreëerd wordt in Gods heilzame toewending tot de wereld meent Miskotte te moeten concluderen, dat de staat Israël voor God geen bijzondere status heeft boven andere volkeren / staten. Ook kan men wat Miskotte betreft niet spreken van historische rechten van het huidige Joodse volk op het land Palestina en evenmin mag men zich ervan weerhouden voelen om kritiek te oefenen op de door de huidige staat Israël gevoerde politiek. De huidige staat Israël wordt door Miskotte niet beschouwd als vervulling van profetische beloften inzake terugkeer naar het land der vaderen. Zijn uitgangspunt, dat God nog steeds zijn relatie met Israël in stand houdt betreft wel het volk, maar niet de huidige staat op het grondgebied van (voormalig) Palestina.

Op grond van een consequente doordenking van bijbels-theologische gegevens zal men met Miskotte moeten instemmen, dat de huidige staat Israël niet beschouwd kan worden als de vervulling van het door de oudtestamentische profeten aangekondigde vrede: de alomvattende vrede die zij voorsagen is (nog) niet gekomen. Tegelijkertijd valt op, dat Miskotte zeer terughoudend is om dit komende vrede – in samenhang met het bestaan van de staat Israël – geografisch te localiseren rond Jeruzalem, terwijl er (gelet op dezelfde oudtestamentische profetie) reden is om in geografische zin daarover te denken.

Bezien tegen de achtergrond van Miskottes principiële kritiek op het claimen van land op grond van ras (vgl. zijn verzet tegen het nazisme) is dat echter wel begrijpelijk. Wil men wel in geografische zin denken, dan blijft voorzichtigheid geboden: in bijbelse termen uitgedrukt blijft het land ‘erfdeel’ voor de toekomst; men zal veeleer dienen te denken in termen van ‘land der belofte’, dan dat men het land van nu claimt als het ‘beloofde’ land, waar men nu recht op heeft. Terecht wijst Miskotte er dan ook op, dat de verkiezing het volk geldt en dat het land niet bij de verkiezing inbegrepen is; het bewonen van het land staat in het teken van de belofte.

Voor wat betreft de criteria voor de beoordeling van het politiek handelen van de staat Israël valt op, dat Miskotte Israël wel wenst te beoordelen op grond van de profetische kritiek uit haar eigen traditie, maar dat deze criteria kennelijk niet voor de andere volkeren gelden – terwijl Miskotte Israël als staat daarmee wel op één lijn stelt; dit leidt bij dezelfde afkeurenswaardige praktijken gemakkelijk tot een negatiever oordeel over de staat Israël dan over andere staten / volkeren.

Rond de verschijning en afwijzing van Jezus als de messias door de Joden blijven vragen onbeantwoord: Miskotte gaat er kennelijk van uit, dat de afwijzing van Jezus als messias (in tegenstelling tot wat van joodse zijde gesuggereerd wordt) wel een ‘breuk’ betekent ‘in de bedding van de verkiezing’. Maar het blijft onduidelijk hoe zich bij Miskotte dan continuïteit en discontinuïteit verhouden in de gang die God door de geschiedenis gaat met Israël.

2.7.6 'Das grosze Schisma'

In de reeks publicaties na het verschijnen van *Als de goden zwijgen* zij tenslotte gewezen op het artikel 'Das grosze Schisma'.⁵⁷⁵ In dit artikel beschrijft Miskotte de verdeeldheid tussen jodendom en kerk in termen van een schisma, een woord 'das die Voraussetzung eines übergreifenden Gemeinsamen in sich trägt'.⁵⁷⁶ Hij pleit ervoor om de christenen niet te beschouwen als 'heidenen' (in de zin van 'volkeren'), maar als oorspronkelijke geloofsgenoten van de Joden.⁵⁷⁷

De controverse tussen jodendom en christendom heeft zich van meet af aan toegepitst op de persoon van Jezus en de toe-eigening van het Oude Testament als boek van de kerk. Miskotte schetst dit in een beknopt historisch overzicht, dat hij laat uitlopen op een beschrijving van de Nederlandse situatie (gekenmerkt door identificatie met Israël) en van de positie van Barth ten opzichte van het jodendom / Israël (wiens 'ganze Israel-Theologie' 'zerstreut über die 12 Bände der "Kirchlichen Dogmatik"' te vinden is).⁵⁷⁸

Barth duidt de uitverkiezing van Israël universeel en hij beschouwt de kerk als deel van Israël: 'War Israel als dieses eine erwählte Volk nicht potentiell auch schon Kirche für die Welt? Ist andererseits nicht auch die Christenheit aus Juden und Heiden immer noch ein kleines Israel inmitten der es begrenzenden Weltvölker?'.⁵⁷⁹ Miskotte is het hierin met Barth eens. De eenheid tussen jodendom en christendom is gelegen in de belijdenis van dezelfde God, waarbij aan Israël voorrang geven dient te worden als eerstverkozenen⁵⁸⁰: de volkeren waren zonder Christus uitgesloten van het burgerrecht Israëls (Efeziërs 2:20).⁵⁸¹

Dat Israël anderzijds Jezus niet heeft willen erkennen als de messias en afwijzend staat tegenover de kerk, doet niets af aan Gods plan met zijn volk: 'Obwohl die Synagoge die Geburt der Kirche ... als Wahn ... abtun musz, ... hebt dieses Verfahren weder den Vorsatz des göttlichen Regierens auf, der das Bleibende begründet, noch das "consummatum est"' (Es ist vollbracht) der göttlichen Versöhnung gerade des Volkes Israel.⁵⁸²

'Das grosze Schisma' gaat vooral over de verhouding tussen jodendom en christendom als godsdiensten. Voor de vraag naar de relatie van God met Israël als volk in zijn historisch-etnische hoedanigheid en Miskottes spreken over God als God van Israël levert het artikel dus niet veel concrete gegevens op. Ten opzichte van zijn kritische houding jegens het jodendom in *Het wezen der joodsche religie* valt in

⁵⁷⁵ 'Das grosze Schisma', opgenomen in *Das Judentum als Frage an die Kirche*, Wuppertal 1970; 28-49; bewerking van een tekst voor een conferentie in 1966 (Harvard).

⁵⁷⁶ *Das Judentum als Frage an die Kirche*, 29.

⁵⁷⁷ Miskotte neemt hiermee stelling tegen de joodse schrijver Maurice Samuël, die de christenen beschouwt als de exponenten van de volkeren en die hen verantwoordelijk houdt voor de vijandschap van de volkeren tegen Israël.

⁵⁷⁸ *Das Judentum als Frage an die Kirche*, 45.

⁵⁷⁹ *Das Judentum als Frage an die Kirche*, 46; Miskotte citeert *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 148v..

⁵⁸⁰ Vgl. *Das Judentum als Frage an die Kirche*, 47; Miskotte verwijst hierbij naar Barths ecclesiology, *K.D.* 3b, 1005v..

⁵⁸¹ *Das Judentum als Frage an die Kirche*, 48.

⁵⁸² *Das Judentum als Frage an die Kirche*, 48.

‘Das grosze Schisma’ de positieve aandacht op voor een ontwerp tot verzoening tussen kerk en synagoge zoals Franz Rosenzweig dat in ‘De Stern der Erlösung’ (1918) ontplooidde. Miskotte waardeert deze inzet positief, omdat de gangbare patronen van het godsdienstgesprek tussen kerk en synagoge in een dergelijke aanzet doorbroken worden.

Voor wat betreft de relatie tussen kerk en Israël stemt Miskotte in met de gedachtegang die Barth in de *Kirchliche Dogmatik* ontwikkelt: Israël wordt niet weggeredeneerd, maar de kerk – samengesteld uit gelovigen uit de Joden en uit de volkeren – wordt beschouwd als het deel van Israël waar God mee door kan gaan in de gang die hij gaat door de geschiedenis van de mensen naar zijn toekomst. Men zou kunnen zeggen: Miskotte denkt incorporatief, dat wil zeggen: de volkeren worden door hun bekering tot Jezus geïncorporeerd in Israël. Waar het gaat om de relatie van God met het oorspronkelijke Israël kan gezegd worden, dat Miskotte in ‘Das grosze Schisma’ alle ruimte laat voor verzoening tussen God en zijn volk.

Terwijl Miskotte in ‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’ nadrukkelijk wees op de mogelijkheid van verwerping als keerzijde van de verkiezing, onderstreept hij in ‘Das grosze Schisma’ het primaat van de trouw van God. Het feit dat de God van Israël ook door de kerk beleden wordt impliceert voor Miskotte, dat in het kader van de eschatologie rekening gehouden dient te worden met een eigen bestemming van Israël. Hij verbindt daar echter geen consequenties aan met betrekking tot het hedendaagse volk Israël, al is de toonzetting ten opzichte van het jodendom verzoenend te noemen. Dat het vanuit het jodendom gezien ongehoord is om de tot Jezus bekeerde volkeren (‘gojiem’) te rekenen tot Israël, laat Miskotte echter volledig buiten beschouwing in ‘Das grosze Schisma’. Onbedoeld bevestigt hij daarmee het schisma, dat hij zo graag overbrugd zou zien.

2.7.7 Conclusie bij publicaties na 1956

De conclusie uit de publicaties na 1956 is, dat de aandacht van Miskotte voor Israël als volk marginaal is. Waar in eschatologisch perspectief enige aandacht voor Israël als volk (in zijn historisch-etnische hoedanigheid) te verwachten zou zijn, ontbreekt een toepassing van oudtestamentische heilsbeloften op Israël als volk. Miskotte duidt oud- en nieuwtestamentische heilsbeloften universeel. Hij kent daarbij geen eigen plaats aan Israël toe, maar denkt wel ‘inclusief’ Israël.

Niet alleen binnen de publicaties na 1956 die specifiek aan de relatie God-Israël raken, is Miskottes aandacht voor Israël als volk marginaal te noemen; ook bezien in het licht van de breedte van zijn publicaties tot aan zijn overlijden in 1976 is dat een gegeven.

Duidelijker dan in voorgaande publicaties tekent zich in de publicaties na 1956 af, dat Miskotte denkt in termen van een eenheid van Israël en de kerk als ‘gemeente’. Binnen de éne gemeente heeft zich een schisma voltrokken, omdat het jodendom Jezus niet heeft willen erkennen als de Christus. Maar omdat de God van Israël ook door de kerk beleden wordt, blijft er ten diepste een verbondenheid met Israël bestaan.

In de publicaties na 1956 wordt bevestigd dat Miskotte langs de lijn van de godsleer een relatie tussen Israël en de kerk ziet. De eerdere indruk, dat er in de theologie

van Miskotte sprake is van theologische continuïteit en van historische discontinuïteit op het punt van de relatie God-Israël, wordt bevestigd uit de publicaties na 1956.

2.8 SAMENVATTING EN VOORLOPIGE CONCLUSIE

Het geheel van de voor het hier beschreven onderzoek relevante publicaties overziende, kan men stellen, dat Miskotte steeds uitgaat van een blijvende relatie van God met Israël. Binnen het geheel van zijn totale oeuvre is de aandacht voor de relatie van God met Israël echter niet overheersend, om niet te zeggen tamelijk marginaal. Hij werkt het gegeven van de relatie van God met Israël vooral existentieel uit: de kennis van de manier waarop God met Israël omgaat is existentiële kennis. Al laat Miskotte binnen het kader van de verkiezing van Israël de mogelijkheid van verwerping door God open, toch overweegt bij hem het accentueren van de barmhartigheid van God.

De komst van Jezus en de joodse afwijzing van hem als de Christus legt Miskotte uit als een breuk in de voortgang van de verkiezingsrelatie van God met Israël. De discontinuïteit die daardoor in Miskottes gedachtegang inzake de relatie God-Israël ontstaat, betekent niet dat hij Israël van Gods heil uitsluit. Maar Miskotte wil aan het bestaan van het volk Israël in elk geval ook geen heilshistorische duiding geven in die zin, dat Israël als volk-als-zodanig andere rechten zou kunnen doen gelden dan andere volkeren. Hij duidt het bestaan van het volk Israël universeel: alle volkeren zullen – indien zij de Heer van Israël als hun God erkennen – delen in het heil dat de God van Israël temidden van zijn volk openbaar maakt. In de gemeente van Christus – samengesteld uit Joden en heidenen ('volkeren') – voltrekt zich dat inmiddels, als voorafschaduw van de komende heerlijkheid Gods op aarde.

Omdat – wat Miskotte betreft – de kerk haar wortels in Israël heeft, zou de bezinning op de persoon van de God van Israël meer aandacht verdienen. Zonder 'Israël-theoloog' te willen worden heeft Miskotte aan die bezinning bijgedragen. Men kan in dit verband zeggen: Miskotte heeft meer aandacht gehad voor de God van Israël, dan voor de blijvende relatie van deze God met dat volk. Hoewel men die aandacht positief kan waarderen, dringt zich toch ook de vraag op, of bij Miskotte God niet te zeer wordt geïsoleerd van Israël, terwijl men ook kan stellen, dat God slechts vanuit zijn onvoorwaardelijke beloften aan Israël gekend wordt en dat hij zich op grond van die beloften – historisch naar oorsprong en reikwijdte – inzet tot heil van de wereld.

De discontinuïteit die Miskotte binnen de verkiezingsrelatie van God met Israël poneert (Miskottes interpretatie van de komst van Christus) lijkt namelijk op gespannen voet te staan met een historische duiding van Gods beloften aan Israël als volk. De terughoudendheid en moeite die Miskotte heeft om het volk Israël in zijn hedendaagse gestalte (als staat en verstrooid onder de volkeren) in verband te brengen met historische beloften dient hierbij zeker opgemerkt te worden. Voor Miskotte heeft Israël als zodanig geen andere status dan de andere volkeren op aarde; het kan zich niet laten voorstaan op een bijzondere relatie met God. Omgekeerd is wat Miskotte betreft het bestaan van die relatie wel iets voor de volkeren en voor de

gemeente van Christus om zich rekenschap van te geven; Miskottes verzet tegen het antisemitisme is hiervan een consequentie geweest.

In eschatologisch perspectief werkt Miskotte het uitgangspunt van de verkiezing van Israël niet speciaal uit naar Israël als volk. Dit hangt samen met het feit, dat hij de verkiezingsrelatie van God met Israël inkadert in de relatie van God met de wereld als geheel. Men zou kunnen zeggen: als een concentrische cirkel ligt Gods verkiezende barmhartigheid jegens de wereld om de verkiezing van Israël heen. Miskottes kritiek op het jodendom moet daarom opgevat worden als kritiek op de al te zeer naar binnen gekeerde manier van kijken van het jodendom naar Israël als het uitverkoren volk. Miskottes gevleugelde uitdrukking ‘De kern ziet wijd’ is hier van betekenis, overigens ook in de richting van de kerk: de kerk mag niet het alleen recht op de barmhartigheid van God in Christus claimen. Juist de vragen die van joodse zijde aan de kerk gesteld kunnen worden maken duidelijk, dat met het wijzen op de komst van Jezus niet alles gezegd is.

Nadrukkelijk werkt Miskottes denken over God als God van Israël en zijn waardering voor het Oude Testament door in zijn visie op de plaats en taak van de kerk in de wereld. Hij onderkende van daaruit al in een vroeg stadium de gevaren van de totalitaire staat, die hij met de komst van Hitler zag opdoemen. Hij koos uitdrukkelijk tegen het nationaal-socialisme en kwam op tegen het anti-semitisme. Zijn motivatie daarvoor lag primair in de godsleer; zijn pro-joodse houding vloeide daar uit voort. Zijn theologische stellingname tegen het jodendom stond daar los van; het spreken over zijn visie op de verwerping van Jezus door Israël (zoals tijdens de Tweede Wereldoorlog in de bijbelstudies van *Bijbels ABC*) moet in dat licht gezien worden, al komt zijn spreken daarover vanuit een na-oorlogse theologische bezinning wel hard over.

Binnen het geheel van zijn theologie werkt Miskottes visie op de relatie God-Israël door in een hoopvol gestemde houding ten opzichte van de wereld, zij het dat dit gepaard gaat met een kritisch en somber gekleurd mensbeeld. Het ‘tegoed van het Oude Testament’ is voor hem vooral gelegen in het inzicht in wie God is; zijn soevereiniteit is de garantie voor zijn voortdurende liefde jegens de mens, ook al kan de mens geen rechten doen gelden op Gods liefde en barmhartigheid. Tegen deze achtergrond krijgt bij Miskotte het evangelie zijn vertaling naar de wereld; de komst van Christus op aarde moet ook tegen deze achtergrond verstaan worden en uitgelegd worden in zijn betekenis voor het concrete bestaan. Vandaar ook Miskottes publicaties op het terrein van de relatie van kerk en samenleving.

Met betrekking tot de staat Israël spreekt uit de theologie van Miskotte bedachtzaamheid. Miskotte is zich zeer bewust van de theologische spanningen en historische misstappen van de kerk in de relatie tot de Joden en het jodendom. Maar waar het gaat om de staat Israël vindt hij bijvoorbeeld een ‘onvoorwaardelijk’ aanvaarden van de staat Israël (zoals in het synoderapport *Israël: land, volk, staat*) erg ver gaan, omdat het de mogelijkheid van profetische kritiek bijna uitsluit. Zonder in een heilshistorisch model terecht te willen komen (dat zou niet consistent zijn met zijn gedachten over de soevereiniteit van God), denkt Miskotte wel concreet in geografische termen waar het gaat om zijn hoop voor de toekomst van Jeruzalem; met name de universaliteit van het heil Gods uit Psalm 122 spreekt hem duidelijk aan. Maar hij betreft die hoop niet specifiek op Israël als volk (voor Miskotte: het Jood-

se volk), hetzij wonend in het land der belofte, hetzij in de verstrooiing onder de volkeren.

Op basis van het onderzoek van zijn theologie kunnen ter nadere overweging de volgende vragen gesteld worden inzake het spreken van Miskotte over de relatie God-Israël. Is het mogelijk het aspect van de barmhartigheid van God verder uit te werken in de richting van Israël als volk, zonder hierbij in een heilshistorisch model terecht te komen? Is het consistent dat Miskotte wel grote waarde hecht aan het belijden van God als 'Heer van Israël' (zijn veelvuldig gebruik van de godsnaam kenmerkt dat ook), maar dat hij waar het gaat om Israël als 'volk van God' uitgaat van een verbondsbreuk vanwege de afwijzing van Jezus als messias door Israël? Met andere woorden: welke consequentie(s) heeft het belijden van God als 'Heer van Israël' met betrekking tot Israël (in zijn concrete hoedanigheid) als volk van God? En in het verlengde daarvan: hoe verhoudt zich de betekenis van de komst van Christus tot zijn afwijzing door een deel van Israël? Ook dringt zich de vraag op, of in Miskottes universalistische uitleg van de relatie van God met Israël voldoende verdisconteerd is, dat God (vanuit de oudtestamentische gegevens gezien) specifiek Israël heeft uitverkoren uit alle andere volkeren en Israël temidden van de andere volkeren een bijzondere plaats geeft.

Samenvattend: de historische discontinuïteit die in de benadering van Miskotte geconstateerd kan worden op het punt van de relatie God-Israël, komt bij hem niet in mindering op zijn openheid voor de vragen die van joodse zijde aan de kerk gesteld kunnen worden; deze openheid hangt voor Miskotte samen met een diepgaand doordringen zijn van de gebrokenheid van het bestaan en de barmhartigheid van God daarover. Ondanks zijn erkenning van de bijzondere betekenis van de relatie van God met Israël en zijn openheid voor het gesprek met Israël, werkt hij zijn gedachtegang over de barmhartigheid van God in eschatologisch perspectief niet specifiek uit naar Israël; wel ziet hij in het voortbestaan van Israël naast de kerk en in de stichting van de staat Israël een bevestiging van Gods relatie met Israël.

3. De relatie God-Israël in de theologie van A.A. van Ruler (1908-1970)

3.1 INLEIDING

In het kader van het onderzoek naar het spreken over God in relatie tot Israël is ook aandacht voor de theoloog Arnold Albert Van Ruler (1908-1970) op zijn plaats. Van Ruler heeft in zijn theologische concept nadrukkelijk aandacht gevestigd op het handelen Gods in de geschiedenis. Hij beschouwt de openbaring van God in de geschiedenis van Israël als een paradigma voor het ontwikkelen van een juiste visie op het handelen van God in de totale geschiedenis van de mensheid.⁵⁸³ Verder heeft Van Ruler bij het tot stand komen van de Hervormde Kerkorde van 1951 aandacht gevraagd voor het bijzondere karakter van de apostolaire roeping van de kerk ten opzichte van Israël.⁵⁸⁴

Een probleem bij de bestudering van Van Ruler is, dat de relatie God-Israël over het geheel genomen nauwelijks gethematiseerd aan de orde komt in zijn werk. Aan de andere kant kan men zeggen, dat het juist door zijn hele theologische werk heen zit: regelmatig wordt iets gezegd over God in relatie tot Israël. Het betreft dan vrijwel altijd een aanduiding van de openbaring van God aan Israël zoals beschreven in het Oude Testament. In slechts enkele publicaties gaat Van Ruler daar thematisch op in⁵⁸⁵, het betreft dan echter wel het uitzetten van de grondlijnen die hij ook in andere publicaties gebruikt. Al zijn het dus in aantal gezien weinig publicaties, ze geven wel duidelijk inzicht in wat Van Ruler ook elders doet.

Met betrekking tot Israël en het jodendom in zijn eigen tijd dient opgemerkt te worden, dat Van Ruler in zijn preken tijdens en kort na de oorlogsjaren (Tweede Wereldoorlog) op grond van zijn godsleer stelling nam tegen het nazisme, maar ook bleef wijzen op de theologische verschillen tussen kerk en jodendom. Hij typeerde zowel het jodendom als het ontstaan van de staat Israël als een blijvend raadsel in de geschiedenis van God met deze wereld⁵⁸⁶ en reageerde pas laat (1960) op het ontstaan van de staat Israël.⁵⁸⁷ Men krijgt niet de indruk, dat de reflectie op het eigentijdse jodendom en de staat Israël tot de kern van de theologie van Van Ruler behoorden. Het zou dus niet terecht zijn die aandacht uit te vergroten in het kader van dit onderzoek.

De keuze van het te bestuderen materiaal van Van Ruler is bepaald door het feit, dat

⁵⁸³ Vgl. *De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk: Callenbach 1947, 60, 282; vgl. *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach 1947 (hierna geciteerd als *KG*), 13.

⁵⁸⁴ Vgl. 'De orde der kerk' (1948), in *Theologisch Werk* I-VI, Nijkerk: Callenbach 1969-1973 V, 128-129.

⁵⁸⁵ Te denken valt aan *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (München: Kaiser 1955).

⁵⁸⁶ Zie preek d.d. 19 april 1942 (nr 423 in E.M.L. Kempers, *Inventaris van het archief van prof. dr. A.A. van Ruler (1908-1970)*, Utrecht: uitgave Universiteit Utrecht 1997; hierna geciteerd als *Inventaris*): 'De Jodenquaestie', vgl. 'Perspectieven voor de gereformeerde theologie', *TW* II, 82.

⁵⁸⁷ Zie preek d.d. 25 september 1960 (nr 809 in *Inventaris*): 'De bijbelse boodschap en de huidige staat Israël', ook verschenen in *Gemeente-opbouw*, oktober 1960.

het in deze studie erom gaat inzicht te verkrijgen in de structuren van de theologische concepten en de plaats van de relatie tussen God en Israël daarin. Daardoor kan een beperking aangebracht worden tot die publicaties waarin de grondlijnen van het denken van Van Ruler aan de orde komen. De volle breedte van het werk van Van Ruler komt dus niet expliciet aan de orde, al speelt op de achtergrond van zijn publicaties op bijvoorbeeld het terrein van ethiek en politiek wel datgene mee wat hij eerder als theologische grondlijnen voor zijn visie op de werkelijkheid heeft aangegeven.⁵⁸⁸

In het werk van Van Ruler nemen zijn meditaties een bijzondere plaats in. Van Ruler is mede bekend geworden door zijn vele overdenkingen die hij uitsprak voor de AVRO-microfoon. Toch zullen ze slechts zijdelings in de weergave van het onderzoeksresultaat betrokken worden. De meditaties kunnen namelijk beschouwd worden als een gevoelsmatige vertolking van wat hij dacht: hoofd en hart kwamen erin bijeen.⁵⁸⁹ Maar ze raken onvoldoende aan het onderzoeksthema God-Israël om te kunnen dienen als bron van informatie daarover. Bovendien is de insteek van het onderzoek meer dogmatisch-systematisch dan hermeneutisch-exegetisch; het gaat meer om Van Rulers theologie dan om zijn exegese.

Bijzondere vermelding verdient het vele materiaal dat voor de beeldvorming over Van Ruler beschikbaar is in het archief van Van Ruler dat ondergebracht is bij de universiteitsbibliotheek te Utrecht.⁵⁹⁰ Naast reeds gepubliceerd materiaal bevinden zich in het archief ook inleidingen die Van Ruler hield voor diverse bijeenkomsten en verder het overgrote deel van zijn preken.⁵⁹¹ De inleidingen konden met name dienen als achtergrondmateriaal bij 3.4 (Van Ruler en het Oude Testament) en 3.5 (Theologie van het apostolaat). Enkele van zijn preken geven inzicht in Van Rulers visie op het eigentijdse jodendom en de staat Israël (zie de bespreking bij 3.6 Overig materiaal).

Toch is in het onderzoek naar het spreken over God in relatie tot Israël in de theologie van Van Ruler de aandacht vooral uitgegaan naar die publicaties waar de structuren van de theologie van Van Ruler naar voren komen. Zelf heeft Van Ruler eens gezegd dat hem op 17-jarige leeftijd al voor ogen stond wat hij in de vele jaren daarna is gaan uitwerken⁵⁹²; men mag daaruit opmaken dat er in de structuur van zijn denken geen grote verschuivingen zijn gekomen. Daarom kan men aan zijn dissertatie uit 1947 (*De vervulling van de wet*) en aan zijn latere publicaties (bijvoorbeeld 'Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief'⁵⁹³ uit 1968) gelijk

⁵⁸⁸ Het gaat dan echter om afgeleide en impliciete verbanden, die onvoldoende aanknopingspunten bieden om volwaardig meegewogen te worden, bijvoorbeeld Van Rulers artikel over het kolonialisme in zijn bundel *Visie en Vaart* (Amsterdam: Holland 1947); ook voor zijn bundels *Religie en politiek* (Nijkerk: Callenbach 1945) en *Droom en gestalte* (Amsterdam: Holland 1947) geldt dit.

⁵⁸⁹ Vgl. P.F.Th. Aalders 'In memoriam Arnold Albert van Ruler' in *Trans-script*, Utrecht december 1970, 6: 'Van Ruler theologiseerde niet enkel met het hoofd, maar ook met het hart. Daardoor was de luisterdichtheid van de morgenwijdingen dan ook zo uitzonderlijk hoog. Hij kon de essentiële dingen zeggen in een Nederlands, mooi van eenvoud.'

⁵⁹⁰ Het archief is zeer goed toegankelijk door de nauwkeurige inventarisatie die in 1995 tot een afronding kwam.

⁵⁹¹ Zie ook: C. Lombard (in *Inventaris*; hij noemt een aantal van 1900 (*Inventaris*, XXX); in het overzicht in de *Inventaris* staan er 1031 opgenomen.

⁵⁹² Zie C. Lombard (*Inventaris*, XXXII; zie themanummer *Areopagus*, 14 (1981), no 2, 60-72: J.M. Hasselaar en H.W. de Knijff: 'Arnold Albert van Ruler: zijn leven, zijn actualiteit: een interview'.

⁵⁹³ *TW* II, 220-240.

gewicht toekennen bij de beoordeling van de theologie van Van Ruler in het kader van zijn spreken over de relatie God-Israël.

Bij de weergave van het materiaal wordt chronologisch te werk gegaan, met dien verstande dat de verzameling artikelen in *Theologisch Werk* (I-VI) als een geheel worden behandeld, ondanks de verschillende jaren waarin deze voor het eerst werden gepubliceerd.⁵⁹⁴ Ook wordt ervan uitgegaan dat de selectie van artikelen voor de postuum uitgegeven delen van *Theologisch Werk* door van Rulers echtgenote mw. J. A. van Ruler-Hamelink ingegeven is geweest door de wens een indruk te geven van de belangrijkste punten uit het denken van Van Ruler. Het geheel van publicaties van Van Ruler overziende kan men een brede interesse in theologische en maatschappelijke thema's constateren. In het kader van het onderzoek naar zijn spreken over de relatie God-Israël wordt echter vooral ingegaan op de publicaties en gegevens die meer specifiek daarover gaan. Wel wordt eerst het bredere theologische kader geschetst waarbinnen Van Ruler over Israël en de relatie God-Israël sprak.

3.2 HOOFDLIJNEN IN DE THEOLOGIE VAN VAN RULER

Als achtergrond voor de paragrafen waarin gedetailleerder op specifiek materiaal wordt ingegaan volgt nu eerst een schets van de hoofdlijnen in de theologie van Van Ruler. Het gaat om een zeer beknopte impressie zonder de pretentie volledig te zijn. Enige achtergrondinformatie is echter nodig om de weergave in de navolgende paragrafen te volgen, al is het alleen al vanwege bepaalde begrippen die regelmatig terugkeren bij Van Ruler. Het voorkomt bovendien dat bij de verdere behandeling van materiaal – gelezen vanuit de invalshoek van de relatie tussen God en Israël – telkens zijsprongen gemaakt moeten worden om uit te leggen hoe een detail zich verhoudt tot het grote geheel van Van Rulers theologie.

De theologie van Van Ruler kan getypeerd worden aan de hand van het vierde couplet van Gezang 1 uit het Liedboek voor de Kerken: 'God staat aan het begin en Hij komt aan het einde. Zijn woord is van het zijnde oorsprong en doel en zin'.⁵⁹⁵ Bij Van Ruler gaat het om het heil van God in de wereld. God is ooit met de wereld begonnen. En het beviel hem; het was goed in zijn ogen. Hij gaf de aarde met alles erop en eraan aan de mens met de opdracht: 'Leef en geniet ervan'. Maar de mens keerde zich van God af en vernielde door zijn zonde het goede werk van God. Toen stelde God zich tot doel alles weer goed te maken. Sindsdien is alles wat God zegt en doet daarop gericht.

Van Ruler pleit nadrukkelijk voor de positieve waardering van de schepping en het aardse leven en verzet zich⁵⁹⁶ tegen denken in termen van een dualiteit tussen hemel en aarde, het stoffelijke en het geestelijke. 'Het aardse leven is de realisering van de

⁵⁹⁴ Van Ruler stelt zelf bij de inleiding op het eerste deel van *Theologisch Werk* (hierna geciteerd als *TW*): 'Ook de oudste stukken uit deze bundel neem ik nog steeds gaarne voor mijn rekening, al zou ik thans op sommige punten wat genuanceerder willen oordelen, met name terzake van de natuurlijke kennis van God en terzake van de plaats van het ethische.'

⁵⁹⁵ *Liedboek voor de kerken*, 's Gravenhage/Leeuwarden: Boekencentrum/Jongbloed 1984, 3^e druk, 'Gezangen', 1.

⁵⁹⁶ Bijvoorbeeld in 'Stadia in het innerlijk leven', *Wending* 1960, XV, 669-689; vgl. 677.

glorie van God', stelt hij in een bekend artikel hierover.⁵⁹⁷ Het aardse mag ook beslist niet weggeredeneerd worden in de toekomstverwachting. Integendeel: 'Het aardse perspectief is ... volledig ingebouwd in de bijbelse toekomstverwachting.'⁵⁹⁸ Daarom behoort men – Van Ruler beschouwt dat als de essentie van het christelijk geloof – het aardse leven ten volle te aanvaarden, te beamen⁵⁹⁹ en bovenal te genieten, omdat dat een eerbetoon aan God is.⁶⁰⁰

Ondertussen wil Van Ruler niet voorbijgaan aan de ernst van de zonde. Daar stelt Van Ruler de mens zelf verantwoordelijk voor: 'Het is de mens, in zijn vrijheid en in zijn willend en wetend handelen, die het leven en het zijn ter hand neemt en bederft. Daarmee bederft hij zichzelf en Gods goede en schone wereld.'⁶⁰¹ Maar aan de andere kant stelt Van Ruler ook: 'Is de zonde niet ook in Gods raad besloten?'⁶⁰² Van Ruler beantwoordt die vraag positief: God wil de zonde, omdat hij wil dat de mens een willend wezen is.⁶⁰³ Hoewel dit ook betekent, dat een mens God definitief kan afwijzen en God in reactie daarop die mens (Van Ruler onderschrijft de leer van de dubbele predestinatie⁶⁰⁴), ziet Van Ruler dit als wezenlijk voor de relatie tussen God en de mens.

Het aanvaarden van de leer van de dubbele predestinatie leidt wat Van Ruler betreft niet tot een doemdenken.⁶⁰⁵ Het betekent in zijn optiek juist dat er hoop is voor de wereld: 'deze wereld is Gods wereld en God is goed en heilig, daarom kan deze wereld niet blijven zoals ze is'.⁶⁰⁶ Aan de andere kant vormen de goedheid en heiligheid juist een probleem voor God, nu de mens het slechtst denkbare scenario gekozen heeft en daardoor schuldig tegenover God komt te staan: 'God worstelt met de schuld, om haar weg te krijgen'.⁶⁰⁷ Pas wanneer God weer met de mens in het reine is gekomen, kan het heil van zijn koningschap zich weer ten volle over de aarde uitstrekken.⁶⁰⁸ Maar deze 'troonsbestijging Gods'⁶⁰⁹ gaat met strijd gepaard, vanwege de schuld en opstandigheid van de mens.

Voor Van Ruler fungeert Israël in dit verband als 'pars pro toto' om de schuld en opstandigheid van de mens aan te tonen.⁶¹⁰ God gaf aan Israël zijn wet. De vervulling van de wet betekende de verwerkelijking van Gods koningschap. De wet is op zichzelf goed. Maar Israël hield zich niet aan de wet, zodat het probleem van de schuld van de mens bleef voortbestaan. Van Ruler ziet hierin – met een beroep op Paulus⁶¹¹ – de bedoeling van het bestaan van Israël: 'Israël heeft Hij [God] geroepen en uitverkoren, om dit probleem van de schuld in het aanzijn te roepen en aan

⁵⁹⁷ 'De waardering van het aardse leven' (*Wending* 1960, XV, 94-109, vgl. 109), opgenomen in *TW* V, 19-31; vgl. 30.

⁵⁹⁸ 'Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief', *TW* II, 227-228.

⁵⁹⁹ 'De waardering van het aardse leven', *TW* V, 25.

⁶⁰⁰ 'De waardering van het aardse leven', *TW* V, 30.

⁶⁰¹ 'God en de chaos', *TW* V, 38.

⁶⁰² 'God en de chaos', *TW* V, 39.

⁶⁰³ Vgl. 'De zonde in het besluit', *TW* VI, 56: 'Hij wil ons zondaar zijn'.

⁶⁰⁴ 'De zonde in het besluit', *TW* VI, 60; vgl. met betrekking tot de keuze van de mens om God af te wijzen: 'Theocratie en tolerantie', *TW* III, 174-175.

⁶⁰⁵ Vgl. *Het onze Vader*, Nijkerk: Callenbach 1953, 13-14.

⁶⁰⁶ 'God en de chaos', *TW* V, 42-43.

⁶⁰⁷ *VervWet*, 406.

⁶⁰⁸ Van Ruler gebruikt de term koningschap als het gaat om het handelen van God, *VervWet*, 40.

⁶⁰⁹ *KG*, 13.

⁶¹⁰ *VervWet*, 60.

⁶¹¹ *KG*, 13.

de dag te brengen.⁶¹² In de openbaring van God aan Israël wordt duidelijk dat de mens niet in staat is het probleem van de schuld op te lossen.⁶¹³ Daarmee dringt zich de noodzaak van een andere aanpak door God op.

Die andere aanpak voor de oplossing van het probleem van de zonde en de schuld kwam in de persoon van Jezus. Zoals God Israël geroepen uitverkoren had om het probleem van de schuld in het aanzijn te roepen en aan de dag te brengen, zo heeft God Jezus Christus gezonden 'om het op te lossen door de schuld te verzoenen in het offer op Golgotha'.⁶¹⁴ Dit ingrijpen van God heeft voor Van Ruler het karakter van een noodmaatregel: 'Jesus Christus is eine Notmasznahme, mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat'.⁶¹⁵ Alles draait bij Jezus om de verzoening; dat is de kern van zijn messianiteit⁶¹⁶: 'Het kruis van Golgotha is de oprichting van het recht Gods in de chaos van de zonde'.⁶¹⁷

Is daarmee het doel van God – de schepping tot zijn oorspronkelijke bedoeling brengen⁶¹⁸ – bereikt? Nog niet. Want eerst moet het totale bestaan onder het machtsbereik komen van de verzoening door de messias. Dat gebeurt paradoxaal genoeg door een 'verhulling'⁶¹⁹, een 'verberging'⁶²⁰ van de openbaring van het Rijk Gods: zowel in het kruisiging als in de hemelvaart van Jezus treedt het Koninkrijk Gods als het ware terug in de anonimiteit. Maar de heerschappij die aan Christus toevertrouwd is⁶²¹, is er niet minder om; het is zelfs de enige manier waarop de 'vervulling van alle dingen' (Efeziërs 4:10)⁶²² kan plaatsvinden. Het is echter een 'verhulling' die onder de belofte staat van de 'ont-hulling': als de Zoon het koningschap overdraagt aan de Vader.⁶²³

Tot het aanbreken van dat moment voltrekt zich het werk van de Geest, dat alles te maken heeft met de vervulling van de existentie met het heil van God.⁶²⁴ Het gaat er immers om, dat het verzoenend offer van Christus betekenis krijgt in het menselijk bestaan. Dat is het werk van de Geest: 'Van binnenuit brengt de Geest de mens door wedergeboorte en bekering tot geloof'.⁶²⁵ Pas daardoor wordt de relatie tussen God en mens hersteld.⁶²⁶ Niet doordat de mens voor God kiest, maar doordat God die

⁶¹² 'De pretentie van de kerk', *TW V*, 68.

⁶¹³ Vgl. *Gestaltwerdung Christi in der Welt: über das Verhältnis von Kirche und Kultur*, Neukirchen/Duisburg: Moers 1956, 47.

⁶¹⁴ 'De pretentie van de kerk', *TW V*, 68; vgl. *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 47-48.

⁶¹⁵ *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 65; Van Ruler verwijst hierbij naar de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters, Mattheüs 21:33-46; vgl. 'Ultra-gereformeerd en vrijzinnig', *TW III*, 140, 142. vgl. *Theologie van het apostolaat*, Nijkerk: Callenbach 1954, 32.

⁶¹⁶ *Visie en Vaart*, 243.

⁶¹⁷ 'God en de chaos', *TW V*, 41.

⁶¹⁸ 'Ultra-gereformeerd en vrijzinnig', *TW III*, 143.

⁶¹⁹ *VervWet*, 95: '... (vervulling is verhulling) ...'.

⁶²⁰ *VervWet*, 95; vgl. 104.

⁶²¹ Van Ruler maakt een onderscheid tussen het 'regnum Christi' en 'regnum Dei', maar beschouwt dit tegelijkertijd als een relatief verschil, vgl. *VervWet*, 95 en 108.

⁶²² *VervWet*, 108.

⁶²³ *VervWet*, 92, 107; vgl. 191.

⁶²⁴ Vgl. *VervWet*, 129-130, waar Van Ruler het werk van de geest uitlegt 'als een ingaan van de God der openbaring in al de facetten en momenten der verloren heidensche existentie, om er zijn rijk in op te richten, in tal van gestalten'.

⁶²⁵ *Reformatiorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Hilversum/Antwerpen: Brand 1965 (hierna geciteerd als: *RefOpm*), 210.

⁶²⁶ Van Ruler wijst het idee af, dat een mens 'op Golgotha' bekeerd wordt, zie 'Hoofdlijnen van een pneumatologie', *TW VI*, 10.

keuze in een mens bewerkt: het is een theonome reciprociteit.⁶²⁷ Dankzij de 'inwoning'⁶²⁸ van de Geest komt de wet tot vervulling in de existentie: 'het recht Gods wordt opgericht midden in het vleesch (Rom. 8:3,4)'.⁶²⁹ De mens wordt weer mens zoals God bedoelde, in relatie tot God, zijn medemens en schepping.⁶³⁰

Het werk van de Geest krijgt gestalte in de kerk, in het persoonlijk leven van een christen en in die samenlevingen 'die in de loop van het apostolische Woord zijn ingelijfd in het verbond van God met Israël'.⁶³¹ Men bedenke hierbij, dat Van Ruler 'de wet' (thora) opvat als 'gave der genade' en 'evangelie'⁶³²; door de vervulling van de wet wordt het bestaan door Gods heil doortrokken. Hier legt Van Ruler een verband met het oudtestamentische Israël, in die zin, dat hij de openbaring van God aan Israël beschouwt als de bron voor het ontdekken van de ware betekenis van humaniteit, menszijn⁶³³: 'De echte humaniteit is alleen door Israël gevonden, in het Oude Testament.'⁶³⁴ Het is echter door het werk van de Geest, dat het menszijn tot zijn recht, tot vervulling komt.⁶³⁵

Van hieruit krijgt de gedachtegang van Van Ruler een praktische uitwerking: 'Volgens het Oude Testament is de levende God toch wel op zeer bijzondere wijze geïnteresseerd bij de gemeenschap der mensen. Daarin wil Hij zijn beeld en zijn rijk oprichten.'⁶³⁶ Dat betekent dat de persoonlijke toeëigening van Gods heil en de individuele instemming met de zaak van God – 'het doel van het werk van de Geest!'⁶³⁷ – altijd gepaard zal gaan met hoge sociale idealen en inzet tot realisering daarvan.⁶³⁸ Van Ruler duidt dat aan met de woorden 'heiliging', 'kerstening' en 'Israëlitisering' (ook wel 'orthopraxie' genoemd door Van Ruler).⁶³⁹ De gelovige staat dus volop in de wereld, al heeft hij wel een oriëntatiepunt buiten de wereld, namelijk het rijk Gods. Of in termen van tijd gezegd: het eschaton⁶⁴⁰.

De kerk – als gemeenschap van mensen die instemmen met de zaak van God – heeft in dit verband een duidelijke opdracht. De kerk is aan de ene kant 'het samenzijn van God de Verlosser en de mensen'⁶⁴¹ en zonder (buiten) de kerk kan men nooit ten volle de vreugde over God en het bestaan beleven.⁶⁴² Maar nooit kan dit leiden tot een zich afsluiten voor de wereld, laat staan tot een 'christelijke ghetto-

⁶²⁷ Vgl. 'Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt', *TW* I (175-190), 181; vgl. Van Rulers 'pneumatologisch verstaan' van de predestinatie, in 'Ultra-gereformeerd en vrijzinnig', *TW* III, 174.

⁶²⁸ Een beeld dat Van Ruler graag gebruikt om de gave van de Heilige Geest mee aan te duiden, zo onder meer in 'Hoofdpijnen van een pneumatologie', *TW* VI, 14-15.

⁶²⁹ Droom en gestalte, 31-32; vgl. *VervWet*, 45.

⁶³⁰ Vgl. 'De mens, zin van de geschiedenis', *TW* VI, 76-77, 79; vgl. 'De overheid in Nederland en het humanisme', *TW* III, 202.

⁶³¹ 'Hoofdpijnen van een pneumatologie', *TW* VI, 15.

⁶³² *VervWet*, 292, vgl. 473.

⁶³³ Vgl. *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 82.

⁶³⁴ 'De overheid in Nederland en het humanisme', *TW* III, 202.

⁶³⁵ Vgl. 'Hoofdpijnen van een pneumatologie', *TW* VI, 25.

⁶³⁶ *Theologie van het apostolaat*, 45.

⁶³⁷ 'Hoofdpijnen van een pneumatologie', *TW* VI, 33.

⁶³⁸ 'Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief', *TW* II, 232.

⁶³⁹ 'Is er een ambt van de gelovigen?', *TW* II, 133.

⁶⁴⁰ 'Is er een ambt van de gelovigen?', *TW* II, 133.

⁶⁴¹ *RefOpm*, 141.

⁶⁴² 'Om werkelijk deze God der jubelende vreugde te vinden, moeten we opgaan tot zijn altaren', *Verhuld bestaan*, Nijkerk: Callenbach 1949, 42; vgl. 'De prediking van het heil is zelf moment in het heil [...]' Zij roept het voltooide heil in het actuele aanzijn', *RefOpm*, 165.

vorming'.⁶⁴³ Bij herhaling wijst Van Ruler op de functie van de kerk: 'De kerk staat apostolair in de wereld'.⁶⁴⁴ De kerk heeft de opdracht de boodschap van verzoening door Christus en vervulling door de Geest uit te dragen en voor te leven in de wereld, die Gods wereld is en waar zijn liefde naar uitgaat.⁶⁴⁵ 'De wereld moet gekerstend worden, of in elk geval geïsräëlitiseerd'.⁶⁴⁶

Bijzondere aandacht had Van Ruler daarbij voor de relatie tussen kerk en staat, tussen kerk en overheid. Tegen de achtergrond van zijn visie op de openbaring van God in Israël typeerde Van Ruler de relatie tussen kerk en overheid met het woord 'theocratie': het maatschappelijk leven wordt gevormd onder het gezichtspunt van de recht en de barmhartigheid Gods.⁶⁴⁷ De kerk heeft daarbij de taak zich 'profetisch' te richten tot de overheid⁶⁴⁸ en het theocratisch gehalte van een bepaalde situatie zal gemeten moeten worden aan de mate waarin de politiek de toets van de profetische kritiek kan doorstaan.⁶⁴⁹ Het is echter een gegeven, dat de kerk daarbij ook fouten maakt; daarin is de kerk een 'incidentele herhaling'⁶⁵⁰ van Israël en blijkt ook de kerk niet los te komen van schuld tegenover God.⁶⁵¹

Er tekent zich zo – Van Ruler beschrijft dat ook⁶⁵² – een tegenstrijdigheid af in de existentie. Aan de ene kant is er (door de verzoening in Christus en de gave van de Geest) de realisering van het heil in de existentie van de mens: 'We hebben nu reeds alles, de volle verlossing van het totale zijn'.⁶⁵³ Van Ruler benadrukt dat daarom genieten van de schepping en vreugde beleven aan het bestaan 'de rechte wijze' is om God te dienen en te eren.⁶⁵⁴ En naar zijn inzicht zijn er in de geschiedenis en de eigen tijd gestalten aan te wijzen die tekenend zijn voor 'Gods rijkshandelen met de wereld'⁶⁵⁵ (bijvoorbeeld de gave van wet, Christus, het werk van de Geest, de kerk, de kerstening, maar ook de staat (overheidshandelen), de synagoge en de staat Israël⁶⁵⁶ en de cultuur⁶⁵⁷).

Aan de andere kant blijkt ook telkens opnieuw dat het probleem van de zonde en schuld de mensheid parten blijft spelen en dat er ondanks de inwoning van de Geest een strijd met het vlees blijft.⁶⁵⁸ Dat geeft aan elk van de gestalten waarin het rijk Gods zich openbaart iets voorlopigs. Zowel de openbaring Gods in Israël (de gave van de wet), als zijn openbaring in de komst van Christus en zijn openbaring in de

⁶⁴³ *Droom en gestalte: een discussie over de theologische principes in het vraagstuk van Christendom en politiek*, Amsterdam: Holland 1947 (hierna geciteerd als *Droom en gestalte*), 54; vgl. *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 28.

⁶⁴⁴ 'De pretentie van de kerk', *TW V*, 76.

⁶⁴⁵ Vgl. 'God en de chaos' *TW V*, 42-43.

⁶⁴⁶ *RefOpn*, 145.

⁶⁴⁷ Vgl. 'Theocratie en tolerantie', *TW III*, 173-174.

⁶⁴⁸ Vgl. 'Theocratie en tolerantie', *TW III*, 176.

⁶⁴⁹ *Droom en gestalte*, 151.

⁶⁵⁰ Dit is een regelmatig door Van Ruler gebruikte aanduiding, bijv. in 'De betekenis van de Mozaïsche wet', *TW I*, 140.

⁶⁵¹ 'De betekenis van de Mozaïsche wet', *TW I*, 143-144.

⁶⁵² Bijvoorbeeld in 'Verscheidenheid en tegenstrijdigheden in de realisering van het heil', *TW IV*, 84-101; vgl. 'De betekenis van de Mozaïsche wet', *TW I*, 144.

⁶⁵³ Vgl. 'Eschatologische notities', *TW I*, 222.

⁶⁵⁴ 'Stadia in het innerlijke leven', *TW IV*, 60.

⁶⁵⁵ *Theologie van het apostolaat*, 17; ook in *De vervulling van de wet* gebruikt Van Ruler deze terminologie regelmatig.

⁶⁵⁶ *Theologie van het apostolaat*, 17.

⁶⁵⁷ *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 12-14; vgl. 'Hoofdpijnen van een pneumatologie', *TW VI*, 37.

⁶⁵⁸ 'Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt', *TW I*, 188.

gave van de Geest geven de richting aan waarin de geschiedenis zich beweegt. Maar in geen van die gestalten (en de daarmee samenhangende) wordt het doel van God bereikt, zelfs niet in de verzoening door Christus.⁶⁵⁹ Maar volgens Van Ruler was dat ook nooit de bedoeling: elk van die gestalten is een middel van Godswege om dat doel te bereiken.⁶⁶⁰

Het uiteindelijke doel van God is: 'het rijk van God op aarde'⁶⁶¹; dat God zal zijn: 'alles in allen. Met het oog daarop is onze huidige situatie een voorlopige. De existentie is nog niet definitief verlost. Zij wordt alleen gedragen, in Christus en in het offer van de verzoening. En zij wordt bewaard, in de Geest, tot op de dag van de verlossing.'⁶⁶² Onder dat gezichtspunt bezien hebben zowel de openbaring Gods in Israël, als in Christus, als in de Geest het karakter van een intermezzo⁶⁶³: 'Het gaat tenslotte om de wereld, namelijk als rijk van God.'⁶⁶⁴ Al het handelen van God in de geschiedenis is op dat doel gericht en omdat alles daarop gericht staat, kan de geschiedenis ook alleen maar vanuit het einde worden begrepen⁶⁶⁵: 'Het eschaton is het trekpunt, dat de historie in beweging houdt en er een lijn doorheen trekt.'⁶⁶⁶

Samenvattend zij verwezen naar wat Van Ruler zelf eens heeft gesteld: 'Wanneer ik nadenk over de ware structuur van de theologie, kom ik tot drie desperate gezichtspunten: de triniteit, het Rijk en de predestinatie.'⁶⁶⁷ Onder elk van deze gezichtspunten heeft Van Ruler in zijn theologie het menszijn doordacht in al zijn facetten, in negatieve en in positieve zin. Hij zocht daarbij de ontmoeting met de volle breedte van kerk en maatschappij en liet niet na vanuit zijn theologische invalshoek in te gaan op actuele thema's. Op een originele manier verwerkte hij de kerkelijke traditie in zijn theologie; hij gebruikte neologismen om zijn gedachten uit te drukken, maar was ook heel beeldend in zijn taalgebruik. En telkens opnieuw ging het hem om het tot uitdrukking brengen van 'de volle zin van het zijn'⁶⁶⁸ onder het gezichtspunt van de keuze van God voor de mens.

3.3 VAN RULER EN HET OUDE TESTAMENT

3.3.1 Inleiding

In het kader van de beschrijving en analyse van Van Rulers denken over de relatie God-Israël zal nu eerst aandacht gegeven worden aan de publicaties waarin hij ingaat op het Oude Testament. Het gaat daarbij in hoofdzaak om de twee artikelen uit 1940 die in 1945 onder de titel 'De waarde van het Oude Testament' verschenen

⁶⁵⁹ Van Ruler hecht zeer aan de betekenis van het kruis (en de verzoening door het offer van Christus), zie o.m. 'De mens, de zin van de geschiedenis', *TW* VI, 82.

⁶⁶⁰ Vgl. 'Preekdefinities', *TW* VI, 121; vgl. *VervWet*, 158; vgl. 'Christocentriciteit in de systematische theologie', *TW* V, 212; vgl. 'Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief', *TW* II, 228.

⁶⁶¹ 'De mens, zin van de geschiedenis', *TW* VI, 82; vgl. 'Ultra-gereformeerd en vrijzinnig', *TW* III, 142.

⁶⁶² 'Hoofdpijnen van een pneumatologie', *TW* VI, 40.

⁶⁶³ Vgl. *VervWet*, 135; 152; 281; vgl. *Theologie van het apostolaat*, 29.

⁶⁶⁴ 'Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief', *TW* II, 228.

⁶⁶⁵ *VervWet*, 26.

⁶⁶⁶ 'Eschatologische notities', *TW* I, 219.

⁶⁶⁷ In: *Hervormd-gereformeerd, één of gescheiden?*, Delft: Meinema 1969, 356, zo geciteerd door G.C. van Niftrik in 'In memoriam Arnold Albert van Ruler', in *Kerk en Theologie* 22e jrg. 1971, 120.

⁶⁶⁸ 'De pretentie van de kerk', *TW* V, 72.

in *Religie en Politiek*⁶⁶⁹ en om de publicatie *Die christliche Kirche und das Alte Testament*⁶⁷⁰ uit 1955. Daarnaast zijn in *Theologisch Werk* enkele artikelen opgenomen die hier en daar aan het thema raken. Dat nu eerst wordt ingegaan op Van Rulers visie op het Oude Testament en pas daarna (in 3.4) op zijn dissertatie *De vervulling van de wet* (een hoofdwerk uit 1947) is een bewuste keuze. Het voordeel van deze volgorde is, dat de structuur van zijn denken al enigszins verhelderd wordt, hetgeen de behandeling van zijn dissertatie ten goede komt.

Deze paragraaf valt uiteen in drie gedeelten. In het eerste gedeelte wordt globaal beschreven welke betekenis Van Ruler aan het Oude Testament toekent en waarom hij dat zo doet. Daarna zullen de besproken publicaties meer gedetailleerd gezien worden op enkele uitspraken die aan het onderzoeksthema raken; het gaat daarbij dus met name om Van Rulers spreken over God als God van Israël onder het gezichtspunt van de trouw van God aan zijn beloften. Tenslotte zal stilgestaan worden bij enkele vragen die door het materiaal opgeroepen worden, in samenhang met de gedachte van een blijvende relatie van God met Israël. Het gaat hierbij nog niet om conclusies; die kunnen pas getrokken worden na behandeling van het overige bestudeerde materiaal.

3.3.2 De betekenis van het Oude Testament voor Van Ruler

Hoewel de blik in deze paragraaf vooral gericht zal zijn op Van Ruler en het Oude Testament, dient er tevoren op gewezen te worden, dat Van Ruler in de publicaties waarin hij specifiek ingaat op het Oude Testament ook ruim aandacht besteedt aan het Nieuwe Testament. Dat hangt direct samen met zijn pleidooi voor erkenning van een eigen betekenis van het Oude Testament voor de kerk. Hij moet daartoe mede verantwoorden hoe hij tegen de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament aankijkt. In de artikelen uit 1945 doet hij dat met het oog op critici die afwijzend stonden tegenover zijn idee ‘dat het Oude Testament de eigenlijke bijbel is’.⁶⁷¹

In 1955 hangt zijn publicatie samen met het verschijnen van de serie *Biblische Kommentar* (bij het Oude Testament) en reageert Van Ruler op de typologische exegese van het Oude Testament (sterk betrokken op Christus) die voorgestaan werd door een aantal theologen die meewerkten aan de serie. Ten opzichte van die meer nieuwtestamentisch georiënteerde benaderingen neemt Van Ruler zijn positie in. Dat werkt door in de opzet van zijn betoog.

Van Ruler heeft geen ‘leer aangaande de Heilige Schrift’ willen ontwerpen. In een latere publicatie (1970) stelt hij dat een dergelijke leer een vorm van objectivatie is, die afbreuk doet aan de verwondering over dingen die in de bijbel staan: ‘Ik denk met name aan die twee onwaarschijnlijke dingen: de uitverkiezing van Israël en de messianiteit van Jezus. Anders gezegd: de oprichting van het rijk van God op aarde en de totale verlossing van ons totale bestaan. Als we daar nuchter en eerlijk naar luisteren komen we nooit over onze bevreemding, verbazing en verwondering heen. [...] De inhoud van de bijbel is zó ongemeten wonderbaarlijk – daar moeten we naar

⁶⁶⁹ ‘De waarde van het Oude Testament’, *Religie en Politiek* (hierna geciteerd als *RenP*), Nijkerk: Callenbach 1945; het betreft een uitgave van lezingen die van Ruler in 1940 hield voor een kring van predikanten / theologen in Hilversum (hierna geciteerd als ‘Waarde OT’).

⁶⁷⁰ *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, München: Kaiser 1955 (hierna geciteerd als *ChrK*).

⁶⁷¹ ‘WaardeOT’, *RenP*, 123.

blijven luisteren. We moeten er niet een façade van een theorie omheen bouwen, die alles aan ons gezicht zou onttrekken.⁶⁷² In wat Van Ruler over het Oude (en Nieuwe) Testament schrijft zit inderdaad een behoorlijke beweeglijkheid; hij geeft er blijk van zich te willen laten gezeggen door datgene wat hem verrast en bevreemdt. Dat begint voor hem met het feit dat de bijbel in een joods-Israëlitische context ontstaan is; dat aspect wil hij ten volle laten meewegen in de exegese.⁶⁷³

Van Ruler beschouwt het Oude Testament als theologisch noodzakelijk en onmisbaar om het Nieuwe Testament te begrijpen: wát de Christus is weten we uit het Oude Testament, dát het Jezus is weten we alleen uit het Nieuwe Testament; dát het heil in Jezus is maakt het Nieuwe Testament duidelijk, maar wát het heil inhoudt leert het Oude Testament⁶⁷⁴. Bovendien: ‘N.T.-isch is het heil volstrekt en alleen in den hemel in Christus. En wat wij op aarde aan relatie daarop hebben valt binnen de O.T.-ische categorieën, de kerk, de sacramenten en de staat inclus. Ik zie niet, hoe men zonder het O.T. over dit terrein [de relatie van het aardse tot het heil] ook maar één reëel woord kan zeggen.’⁶⁷⁵ In het Oude Testament wordt veel positiever over de schepping en de wereld gesproken dan in het Nieuwe Testament. In het Oude Testament ‘bleibt ein tiefes Vertrauen in die Güte der Welt, in die Brauchbarkeit des Menschen und in die Möglichkeit, die Erde zu heiligen.’⁶⁷⁶ Instemmend verwijst Van Ruler dan ook naar O. Noordmans die stelde, dat men oudtestamentisch moet gaan denken: ‘daar spiegelt het eeuwige zich in het tijdelijke’.⁶⁷⁷

Van Ruler verklaart deze positieve betrokkenheid op de ‘aardse letterlijkheid’⁶⁷⁸ in het Oude Testament vanuit het gegeven van de schepping van de wereld door God en zijn koningschap daarover. ‘Aan het Oude Testament kan men aflezen wat dat is: de wereld – ook sociaal, ook politiek – als rijk van God.’⁶⁷⁹ Het gaat in het Oude Testament om de realisatie van het heil van God op aarde, om de theocratie.⁶⁸⁰ Dat is wat Van Ruler betreft het gezichtspunt waaronder het Oude Testament uitgelegd en toegepast moet worden in het bestaan van de mens: het Oude Testament is in positieve zin een spiegel van datgene, ‘was der lebendige Gott mit Mensch und Welt vorhat: sein Reich, sein Bild, das Gesetz, die Theokratie!’⁶⁸¹ Daarmee distantiëert hij zich van een benadering van het Oude Testament onder het gezichtspunt van de zondeval. Dat is veel te negatief en dat doet geen recht aan de oudtestamentische gegevens over de openbaring van God in de geschiedenis van de mens. Want in de geschiedenis van Israël openbaart God zich als een genadig God, die door zijn ingrijpen en handelen het bestaan ten goede keert.⁶⁸²

Voor Van Ruler is dit het punt waar alles om draait: het feit dat God zich is gaan mengen in de geschiedenis van de mensen, van een concreet volk en dat met het

⁶⁷² *Vormen van omgang met de bijbel: zeven radiovoordrachten*, Amsterdam/Driebergen: Nederlands Bijbelgenootschap 1970, 41.

⁶⁷³ Vgl. *ChrK* 28; vgl. *Vormen van omgang met de bijbel*, 10.

⁶⁷⁴ ‘WaardeOT’, *RenP*, 126.

⁶⁷⁵ ‘WaardeOT’, *RenP*, 127.

⁶⁷⁶ *ChrK*, 83.

⁶⁷⁷ *ChrK*, 85.

⁶⁷⁸ ‘Perspectieven voor de gereformeerde theologie’, *TW* II, 99.

⁶⁷⁹ ‘Perspectieven voor de gereformeerde theologie’, *TW* II, 99.

⁶⁸⁰ *ChrK*, 26.

⁶⁸¹ *ChrK*, 27.

⁶⁸² *ChrK*, 27 (van Ruler noemt Barth als voorbeeld van een te negatieve benadering); vgl. ‘Perspectieven voor de gereformeerde theologie’, *TW* VI, 82.

oog op alle volkeren en alle mensen⁶⁸³: ‘Die Dimension der Geschichte ist von dominierender Bedeutung für alles das, was das Alte Testament unter Offenbarung versteht.’⁶⁸⁴ De centrale noties hierbij zijn voor Van Ruler: verkiezing en verbond. Instemmend met de oudtestamentische achtergrond van de gereformeerde theologie stelt hij: ‘om denkend ten einde toe uit te drukken, wie en wat de levende God van Israël is, kan men niet zonder de predestinatie. Hij heeft Israël uitverkoren. Daarop staat het hele Oude Testament te trillen.’⁶⁸⁵ En de verbondsrelatie van God met Israël typerend zegt hij: ‘men kan gerust zeggen, dat deze verbondsidee, als uitdrukking voor de meest innige en hechte gemeenschap, de O.T.-ische schrift in haar fundamenteelen inhoud raakt en ook een bijkans alles beheerschende plaats inneemt’.⁶⁸⁶ In de geschiedenis van God met Israël, in het concrete bestaan van een concreet volk heeft God zijn plan met de wereld geopenbaard.⁶⁸⁷

Daarom is het oudtestamentische Israël zo belangrijk voor Van Ruler: de geschiedenis van Israël leert de mens zichzelf te verstaan in relatie tot God, de medemens en de wereld. De geschiedenis van Israël is een spiegel van positieve en negatieve kanten van het menszijn en een blijvend getuigenis aangaande Gods plan met de wereld.⁶⁸⁸ Er zit wel iets ‘geforceerd’ in de geschiedenis van God met Israël. Want om zijn doel te bereiken worden Abraham en Israël ongevraagd en ongewild geroepen en verkozen, zelfs tegen hun wil in: ‘Gott forciert seine Sache auf der Erde.’⁶⁸⁹ Tegelijkertijd valt juist daardoor een nieuw licht op het aardse leven (volk, nakomelingschap, landbezit, maatschappij)⁶⁹⁰ en ontstaat er een geheel nieuwe verhouding van de mens tot het aardse leven door de directe betrokkenheid van God. Van Ruler noemt dat ‘die Quintessenz’ van de openbaring van God in het Oude Testament: ‘die tätige, geschichtliche Gegenwart Gottes in Israel, so dasz zum Volk gesagt werden kann: Gott ist *in euch*’.⁶⁹¹ Het maakt duidelijk, dat het God steeds om de aarde te doen is.⁶⁹²

In de geschiedenis van Israël blijkt echter ook – niets menselijks vreemd – het probleem van de nalatigheid van de mens en de opstand tegen God.⁶⁹³ Israël heeft als geen ander volk het menszijn in relatie tot God doorleefd en beproefd, tot in het atheïsme toe.⁶⁹⁴ Israël kent als geen ander volk de problematiek van de zonde en schuld. Het is deze problematiek – ‘in die Israel sich verstrickt hatte’⁶⁹⁵ – waarop de komst van Jezus Christus het antwoord van God is.⁶⁹⁶ Van Ruler beschouwt de komst van Jezus (en van daaruit het Nieuwe Testament!) nadrukkelijk als behorend tot de daden van God in de geschiedenis van Israël. Men kan zijn komst alleen

⁶⁸³ Vgl. ‘De kerk in een zich mondig noemende wereld’, *TW* II, 102; *ChrK*, 72; 73.

⁶⁸⁴ *ChrK*, 23.

⁶⁸⁵ ‘Perspectieven voor de gereformeerde theologie’, *TW* II, 89.

⁶⁸⁶ ‘De kerk en het verbond’, in *RenP*, 72.

⁶⁸⁷ Vgl. *ChrK*, 17.

⁶⁸⁸ Vgl. *ChrK*, 27.

⁶⁸⁹ *ChrK*, 27.

⁶⁹⁰ ‘De vraag naar de gemeenschap in deze tijd’, *TW* V, 62; zie ook paragraaf 3.2.

⁶⁹¹ *ChrK*, 25; in een noot verwijst Van Ruler hierbij naar Jesaja 45:14.

⁶⁹² Vgl. *ChrK*, 33.

⁶⁹³ Van Ruler spreekt liever in deze actieve termen over de spanning tussen God en mens dan in met de termen ‘zonde’ en ‘zondeval’, waar te veel de klank van (nood)lot in zit, *ChrK*, 27.

⁶⁹⁴ ‘De overheid in Nederland en het humanisme’, *TW* III, 203.

⁶⁹⁵ *ChrK*, 78.

⁶⁹⁶ Vgl. *ChrK*, 64.

begrijpen in samenhang met het bestaan van Israël: ‘von Anfang an [ist er] der Messias Israels und nur als solcher auch der Heiland der Welt’.⁶⁹⁷ Alleen als daad van God in de geschiedenis met zijn volk Israël heeft Jezus theologische betekenis – en anders in het geheel niet.⁶⁹⁸ Ook zijn kruisdood moet men zien tegen de achtergrond van de cultus van Israël en kan men niet doorgronden zonder dat men ‘das, was man abwertend jüdische Bluttheologie genannt hat’⁶⁹⁹ een plaats geeft.

Op het punt van de betrokkenheid van Israël bij de kruisdood van Jezus tekenen zich twee lijnen af bij Van Ruler. In zijn eerdere artikelen over de waarde van het Oude Testament (1945) stelt hij ten aanzien van ‘de Christusverwerping van het volk Israël’: ‘Met klem moet worden vastgehouden dat Israël in den Christus zelf zijn eigen God, gelijk hij onder hen vertegenwoordigd was, en daarmee zich zelf (want Israël is wat het is door de tegenwoordigheid Gods) verworpen heeft. Dit is het eigenlijke raadsel der Joden!’⁷⁰⁰ In *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (1955) beschrijft hij de kruisdood van Jezus onder het gezichtspunt van het offer en de vervulling van het Oude Testament in Christus: ‘Auf die Frage, wie das Alte Testament in Jesus Christus erfüllt ist, fällt vom Kreuzopfer als Tat Gottes her ein völlig neues Licht.’⁷⁰¹ Wat Jezus overkwam (met inbegrip van zijn lijden en kruisdood) moest zo gaan; het maakte deel uit van Gods plannen. Van Ruler verwijst daarbij naar Lucas 24:26 en stelt: ‘Dieses göttliche müssen ist uns sichtbar im Alten Testament.’⁷⁰² Het Oude Testament had in deze een open einde.

Op het punt van de nieuwtestamentische beschrijving van de verwerping van Jezus als de Christus en zijn kruisdood tekent zich dus in de publicatie uit 1955 een nuancering af ten opzichte van wat Van Ruler eerder schreef in 1945. Duidelijker dan in 1945 werkt Van Ruler in 1955 uit, dat God in de persoon van Jezus een daad stelde in de geschiedenis van Israël, ook in zijn kruisdood. Door dit daadkarakter in de openbaring van God in de geschiedenis van Israël te benadrukken, schept Van Ruler ruimte voor een niet-verwijtende manier van kijken naar het eigentijdse jodendom op het punt van het afwijzen van Jezus als messias. Veeleer past in de optiek van Van Ruler respect en begrip voor de tragiek in de oud- en nieuwtestamentische geschiedenis van Israël als drager van de openbaring van God. Terwijl de artikelen uit 1945 (lezingen uit 1940) vooral een theologische insteek hadden, kan men merken dat Van Ruler in zijn publicatie uit 1955 niet voorbij wil gaan aan de recente historische ontwikkelingen (Holocaust, oprichting van de staat Israël) en in zijn theologische discours een verwijdering ten opzichte van Israël en het jodendom probeert te voorkomen.⁷⁰³

Overigens stemmen de publicaties overeen op het punt van de localisering van de messianiteit van Jezus in de context van Israël en de duiding daarvan als afsluiting van het Oude Testament. In ‘De waarde van het Oude Testament’ schrijft Van Ruler: ‘Hij – Jezus – is de messias, waarover het Oude Testament handelt. Hij is gekomen. Dat is het definitieve. Nu is het Oude Testament niet afgeschaft, maar afge-

⁶⁹⁷ *ChrK*, 78.

⁶⁹⁸ *ChrK*, 37.

⁶⁹⁹ *ChrK*, 78.

⁷⁰⁰ *RenP*, 145.

⁷⁰¹ *ChrK*, 37; vgl. *ChrK*, 80.

⁷⁰² *ChrK*, 71; vgl. *RenP*, 124.

⁷⁰³ Vgl. met name *ChrK*, 89-92.

sloten. Het Nieuwe Testament is de afsluiting van het Oude Testament. Of om het weer wat opzichtig te zeggen: Het Nieuwe Testament is de aantekening achterin, waarin verklaard wordt, dat het Oude Testament nu totaal compleet is'.⁷⁰⁴ En in *Die christliche Kirche und das Alte Testament* stelt hij: 'In Jesus Christus sind alle Verheissungen Gottes Ja und Amen.'⁷⁰⁵ Van Ruler beschouwt die afsluiting echter als een nieuwe daad van God in de geschiedenis van de mensen⁷⁰⁶, die de voortgang van zijn openbaringshandelen mogelijk maakt.⁷⁰⁷ Het offer der verzoening, dat in het Oude Testament al een kernpunt was, wordt in de kruisdood van Jezus werkelijkheid⁷⁰⁸ en 'drijft' de geschiedenis 'voort' richting het eschaton.⁷⁰⁹

Toch verkeert de kerk na de hemelvaart van Jezus in dezelfde positie als Israël voor zijn komst. Want ook al betekent de komst van Christus een bevestiging van de oudtestamentische beloften voor de wereld (Van Ruler legt het begrip vervulling uit als 'van kracht worden'), het is nog niet het eschaton (de voleinding).⁷¹⁰ Na de hemelvaart is men 'teruggebracht in de situatie van het kruis',⁷¹¹ dat wil zeggen: opnieuw is er een verborgenheid van het rijk Gods opgetreden, omdat het rijk van Christus verhuuld wordt door de hemelvaart.⁷¹² De kerk heeft dus – net als Israël – niets anders dan 'de belofte' en de verzekering van de vervulling van de beloften door Christus.⁷¹³ Dat plaatst de kerk in een directe relatie tot het Oude Testament en de geschiedenis van Israël. En zoals Jezus zichzelf ondergeschikt maakte aan de openbaring Gods in het Oude Testament (de wet), zo dient ook de kerk dat dan te doen. In die zin kan men in de kerk een herhaling van Israël zien⁷¹⁴; wat God aan Israël bekend maakte als zijn bedoeling met het leven en samenleven geldt evenzeer als norm voor de kerk.⁷¹⁵

Hierbij dienen twee kanttekeningen geplaatst te worden. De eerste is dat de kerk volgens Van Ruler een beter uitgangspunt heeft voor de uitleg en toepassing van het Oude Testament, namelijk vanwege de gave van de Heilige Geest. In de komst van de messias zijn alle beloften van God definitief geworden en 'im Pneuma ist es uns klar geworden'.⁷¹⁶ De christenen zijn daarmee – stelt Van Ruler – tegenover de Joden en de heidenen een 'tertium genus', zij zijn mensen die met ontzetting en vreugde de daden Gods gezien hebben en daarom 'mit einem unerhörten Mut' de wereld ingaan met het apostolische woord, waarna hij vervolgt: 'Darum kann, recht gesehen, ausschliesslich die christliche Kirche mit dem Alten Testament wirklich etwas anfangen. Es ist zwar das Buch des Volkes Israel. Das ist ein Geheimnis Gottes, das wir respektieren müssen. Aber Israel fehlen die letzte Sicherheit und Klarheit, die nötig sind, um mit Gottes Wort, das ist mit dem Alten Testament,

⁷⁰⁴ *RenP*, 142.

⁷⁰⁵ *ChrK*, 71.

⁷⁰⁶ *ChrK*, 38-39.

⁷⁰⁷ *ChrK*, 69.

⁷⁰⁸ *ChrK*, 70.

⁷⁰⁹ *ChrK*, 38.

⁷¹⁰ *RenP*, 139.

⁷¹¹ *RenP*, 147.

⁷¹² *RenP*, 139.

⁷¹³ *RenP*, 144.

⁷¹⁴ *ChrK*, 31; 32; vgl. *RenP*, 136-137.

⁷¹⁵ Vgl. *ChrK*, 85.

⁷¹⁶ *ChrK*, 72, onder verwijzing naar 1 Corinthiërs 2:6,10; 2 Corinthiërs 1:22; 1 Johannes 2:20,27.

zusammen in der Welt zu leben.⁷¹⁷ Onder dit pneumatologisch gezichtspunt wordt de kerk tot het oudtestamentische getuigenis van Gods heil en recht geroepen, ‘um von da aus das Heidentum anzugreifen und zu heiligen’.⁷¹⁸

Een tweede kanttekening betreft de relatie van de kerk tot Israël, onder het gezichtspunt van de betekenis van het Oude Testament als getuigenis van Gods heil en recht. Van Ruler ziet zowel een historische, als een theologische verbondenheid met Israël, die in een zekere paradoxale verhouding tot elkaar staan. Want aan de ene kant is er de erkenning van het Oude Testament als canoniek boek voor de kerk; daardoor wordt de kerk ‘zusammengekettet mit der Geschichte, die damals geschehen ist, oder wenigstens mit Israel’.⁷¹⁹ Maar aan de andere kant wordt de boodschap van het heil en recht Gods (in elk geval tijdelijk) uit handen van Israël genomen: ‘Das Heil wird den Händen der Heiden “überliefert”. Darin liegt ein Element von Verrat. In jeden Fall liegt ein Sprung darin’.⁷²⁰ Vanwege de zaak waar het God om te doen stelt God deze nieuwe daad in de geschiedenis. Maar men mag niet uitsluiten dat God ‘aufs neue zurückkehrt zu seinem Volk Israel’.⁷²¹ Het bestaan van de synagoge is daar een blijvende herinnering aan en moet voorkomen dat de kerk zichzelf overschat.⁷²²

Vanuit de bovengeschetste grondlijnen beschrijft Van Ruler de betekenis van het Oude Testament voor de kerk. Hij gaat ervan uit, dat het Oude Testament betrekking heeft op Jezus. Maar daarmee is wat hem betreft niet alles gezegd: ‘Es bleibt im Alten Testament ein zu “viel” (Koole), ein Rest übrig, der in der neutestamentlichen Erfüllung niemals ganz aufgeht’.⁷²³ Dit ‘te veel’ heeft alles te maken met de openbaring van God in de geschiedenis van Israël en met de blijvende betekenis daarvan. Ook daaraan moet men recht doen: ‘Als het schriftgezag helemaal is aangekomen, staat men op de bodem van die zonderlinge belijdenis, dat Israël het uitverkoren volk en dat Jezus de messias is’.⁷²⁴ Juist in het Oude Testament blijkt dat het aardse leven, de volkeren en de schepping er toe doen voor God. Want: ‘Was tut man eigentlich vom Evangelium her mit der Welt?’⁷²⁵ Het Oude Testament – de openbaring van God in Israël – leert de kerk ‘werelds’ te denken: op het aardse betrokken en universeel⁷²⁶; niet naar binnen gekeerd, maar in een open relatie met de maatschappij, zoals Israël vanuit de openbaring Gods aan hen.⁷²⁷

Zijn waardering voor het ‘te veel’ van het Oude Testament leidt ertoe, dat Van Ruler een aantal vormen van exegese afwijst.⁷²⁸ De ergste⁷²⁹ exegetische methode is wat hem betreft die van de allegorese (vergeestelijking): ‘die ganze geschichtliche

⁷¹⁷ *ChrK*, 73.

⁷¹⁸ *ChrK*, 33.

⁷¹⁹ *ChrK*, 28.

⁷²⁰ *ChrK*, 31 onder verwijzing naar K. Barth; vgl. *ChrK*, 50.

⁷²¹ *ChrK*, 33.

⁷²² *RenP*, 137; *ChrK*, 90-91.

⁷²³ *ChrK*, 43.

⁷²⁴ ‘Schriftgezag en kerk’, *TW* V, 112; vgl. *ChrK*, 28; 43.

⁷²⁵ *ChrK*, 48.

⁷²⁶ *RenP*, 127.

⁷²⁷ *ChrK*, 85.

⁷²⁸ In *ChrK* is dit iets waar Van Ruler uitvoerig aandacht aan besteedt; omdat het in deze paragraaf om Van Rulers visie op het OT gaat, wordt niet uitvoerig ingegaan op zijn stellingname tegen anderen.

⁷²⁹ *ChrK*, 54 met oog op moderne vorm (in oecumene): ‘Wir dürfen hier kein Fingerbreit weichen’.

Erdgebundenheit der alttestamentlichen Geschichte als solche wird belanglos⁷³⁰; het is een ‘Methode der Willkür’⁷³¹, waarbij men puur associatief te werk gaat en het realiteitskarakter van de oudtestamentische openbaring uit het oog verliest. Wat hem betreft heeft de reformatie deze vorm van exegese terecht afgewezen.⁷³² Daarnaast heeft Van Ruler forse kritiek op de typologische methode, dus ook in de moderne variant zoals die in de serie *Biblische Kommentar* wordt gehanteerd. Zijn bezwaar hiertegen is, dat men zich bij deze methode te sterk laat leiden door het idee dat de openbaring in Jezus Christus het laatste doel zou zijn van de weg van God met Israël⁷³³; daardoor wordt de betekenis van het Oude Testament als zodanig gerelativeerd en te negatief ingekleurd, met name op het punt van de humaniteit.⁷³⁴ Bovendien geldt – net als bij de allegorese – dat men ten onrechte net doet alsof God achteraf een andere betekenis in een tekst gelegd heeft.⁷³⁵

Een christocentrische exegese van het Oude Testament wijst Van Ruler ook af. Hij doet dat door erop te wijzen dat naar zijn inzien de komst van Jezus niet beschouwd moet worden als doel van de geschiedenis, maar als middel van God om dat doel te bereiken: ‘Ohne Zweifel *dreht* sich alles um Jesus Christ, weil er in sienem Opfer das Rätsel der Schuld gelöst hat. Aber daraus darf man nicht den falschen Schlus ziehen, dasz es alles auch um Jesus Christus *geht*.’⁷³⁶ Want het gaat om de verlossing van het bestaan, om het rijk van God. En zoals het volk Israël Jezus voorging om drager te zijn van de openbaring van het rijk Gods, zo volgt na Jezus de uitstorting van de Geest terwille van de verkondiging van het rijk Gods. Men doet er dus beter aan niet alles op Christus te concentreren; dat gaat ten koste van het zicht op de ‘expansie’ van de beweging van de heiliging van het aardse terwille van de komst van het rijk Gods in volheid.⁷³⁷ Men moet de komst van Jezus (ook vanuit het Oude Testament) uitleggen naar de functie ervan in samenhang met de geschiedenis, zoals men dat ook moet doen ten aanzien van Israël. In een latere publicatie stelt Van Ruler het als volgt: ‘Het doel blijft onveranderd het rijk van God op aarde, de wereld als rijk.’⁷³⁸ Dat aspect blijft onderbelicht in een christocentrische exegese. Inzake de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament komt Van Ruler – door de nadruk die hij legt op de verankering van het nieuwtestamentische getuigenis in het Oude Testament – tot een afwijzing van enkele bekende schema's waarmee die verhouding wel getypeerd wordt. Het tegenover elkaar stellen van wet en evangelie acht hij onjuist. Hij is het op dit punt volledig eens H.F. Kohlbrugge, die uitgelegd heeft dat ook gave van de wet een verkondiging van heil is; bovendien is de nieuwtestamentische paranese geen afwijzing van de wet, maar een nadere uitleg ervan.⁷³⁹ Een ander schema dat Van Ruler afwijst, is dat van ‘belofte en vervulling’. Dit schema voldoet volgens Van Ruler niet, omdat ook het Oude Testament zelf zich al

⁷³⁰ *ChrK*, 54; vgl. *Vormen van omgang met de bijbel*, 27.

⁷³¹ *ChrK*, 54.

⁷³² *ChrK*, 56.

⁷³³ *ChrK*, 63, onder kritische verwijzing naar K. Barth.

⁷³⁴ *ChrK*, 68.

⁷³⁵ *ChrK*, 62 van Ruler: alsof God een ‘Tausendkünstler’ zou zijn.

⁷³⁶ *ChrK*, 65; vgl. *ChrK*, 45.

⁷³⁷ *ChrK*, 65.

⁷³⁸ ‘De mens, de zin van de geschiedenis’, *TW* VI, 82.

⁷³⁹ *RenP*, 133-134.

beweegt van belofte naar vervulling.⁷⁴⁰ Bovendien suggereert de notie ‘vervulling’ in dit schema te sterk, dat het Oude Testament tot het verleden zou behoren met de komst van Christus, al is het Oude Testament wel van betekenis als ‘fundatio’ van de komst van Jezus in de geschiedenis.⁷⁴¹ Maar in plaats van als ‘achtergrond’ van het Nieuwe Testament moet het Oude Testament veeleer gezien en uitgelegd worden als ‘horizon’ van het Nieuwe Testament.⁷⁴²

Wel constateert Van Ruler dat er terdege sprake is van een incongruentie tussen het Oude en Nieuwe Testament. In *Die christliche Kirche und das Alte Testament* geeft hij vijf voorbeelden van kernzaken die volgens hem niet in het Oude Testament voorkomen: de godheid van Christus; de eenzijdige nadruk op de schuld; de gedachte van plaatsvervanging; de apostolaire beweging naar de volkeren toe en de tijdelijke uitschakeling van Israël. Waar in het Oude Testament gerechtigheid en oordeel belangrijke categorieën zijn, overheersen in het Nieuwe Testament liefde en aanvaarding als kernbegrippen, ook ten aanzien van Israël: ‘Mensch und Welt werden – in der Gestalt des Volkes Israel, das seinen Messias verwirft – in aller ihrer Tiefe und Schrecklichkeit in Liebe bejaht. Die Leidensgestalt des Reiches Gottes wird erduldet.’⁷⁴³ Van Ruler vindt wel dat men moet vasthouden aan de oer-reformatische stelling dat er een ‘wezenseenheid’ bestaat tussen Oude en Nieuwe Testament, maar dat men niet moet proberen de incongruentie ertussen te harmoniseren. Kennelijk kan God in de vervulling van zijn plan met de wereld ook nieuwe daden stellen die eerder niet voorzien en bekend waren. Dat aspect komt duidelijker tot zijn recht als men de incongruentie laat staan.⁷⁴⁴

Tenslotte dient met het oog op de inzichten van Van Ruler ten aanzien van de exegese van het Oude Testament nog gewezen worden op zijn waardering van het Oude Testament als boek van Israël.⁷⁴⁵ Aan de ene kant stelt hij dat de kerk eraan moet vasthouden, dat het Oude Testament in Christus ook voor de heidenen geldig en duidelijk geworden is.⁷⁴⁶ ‘Andererseits jedoch ist uns gerade in der letzten Zeit peinlich und überraschend bewusst geworden, dass es das Volk Israel noch immer gibt. Auf welche Weise es dieses Volk noch immer gibt, das gerade ist das theologische Problem. Aber dass im faktischen bestehen der Juden, Synagoge und vor allem des Staates Israel Tatsachen auf uns zukommen, die theologisch relevant sind, das scheint mir heute unmittelbar deutlich zu sein.’⁷⁴⁷ Ook in de theologie kan men onmogelijk voorbijgaan aan de Jodenvervolging in de Tweede Wereldoorlog en aan de stichting van de staat Israël. Van Ruler wijst er hierbij op, dat Paulus de Joden in zijn eigen tijd zowel ‘vijanden Gods omwille van het evangelie’ noemt als ‘geliefden Gods naar de verkiezing’. Geldt het eerste niet meer en het tweede nog wel, vraagt hij zich vervolgens af. Waarna hij met het oog op het interpreteren van de politieke ontwikkelingen van het moment als een onderdeel van Gods plan met de Joden stelt: ‘Es dürfte geraten sein, hier vor allem anderen ein theologisches non

⁷⁴⁰ *ChrK*, 35.

⁷⁴¹ *ChrK*, 80.

⁷⁴² *ChrK*, 53; vgl. ‘Schriftgezag en kerk’, *TW* V, 119.

⁷⁴³ *ChrK*, 51.

⁷⁴⁴ *ChrK*, 46, 52.

⁷⁴⁵ Alleen in *ChrK* gaat Van Ruler op dit onderwerp in, aan het einde van zijn verhandeling.

⁷⁴⁶ *ChrK*, 90.

⁷⁴⁷ *ChrK*, 90.

liquet aus zu sprechen.⁷⁴⁸ Inzake het Oude Testament als boek van Israël kiest hij wel positie: ‘In Israel ist die Wahrheit: es hat das Alte Testament.’⁷⁴⁹ In het kader van het apostolaat pleit hij daarom voor ‘het gesprek’ met Israël: om hen vanuit het Oude Testament te laten zien dat Jezus de messias is.⁷⁵⁰ Maar op het punt van de betekenis van de joodse exegese (met inbegrip van de Talmud en moderne joodse godsdienstfilosofie⁷⁵¹) is Van Ruler veel aarzelender. Hij zou dan eerst de vraag willen doordenken, of het Oude Testament ook van God uit gezien nog het boek van Israël is – al wordt er wel zo mee omgegaan. Maar Van Ruler acht het beknopte bestek van *Die christliche Kirche und das Alte Testament* niet de plaats om daar op in te gaan en laat de vraag dus open voor beantwoording.⁷⁵² Over de betekenis van de joodse exegese voor de kerk laat hij zich dus niet uit.

Kort samengevat komt de visie van Van Ruler op de betekenis van het Oude Testament voor de kerk op het volgende neer. De kerk kan niet zonder het Oude Testament bestaan, omdat anders de komst van Jezus historisch volkomen in de lucht zou hangen en theologisch niet te plaatsen is. Men mag het Oude Testament echter niet uitsluitend op Jezus Christus betrekken; in de openbaring van God in Jezus Christus gaat het immers om het rijk Gods, zoals dat in het Oude Testament verkondigd en oplicht in de geschiedenis van Israël: in de openbaring van God gaat het om zijn heil op aarde. In Jezus Christus vindt wel vervulling van het Oude Testament plaats, maar dan in deze zin dat Jezus de openbaring Gods in Israël bekrachtigt; hij stelt zich volledig onder het gezag van de wet en de profeten en bevestigt het aardse perspectief van de openbaring Gods daarin. In de lijn van de wijze waarop Jezus Christus zich voegde naar het Oude Testament moet de kerk – als corpus christianum – zich ook ten dienste stellen aan de verkondiging van het rijk Gods waarvan het Oude Testament getuigt. Centraal daarin staat de mens en het mens-zijn, dat Israël tot in de diepste diepten doorleefd heeft in hoop op God. Daar zal het dan ook in de kerk om moeten gaan, wil recht gedaan worden aan de betekenis van het Oude Testament: ‘Wir sind nicht Menschen, damit wir Christen sein könnten, sondern wir sind Christen, damit wir Menschen sein könnten.’⁷⁵³

3.3.3 Van Ruler en de trouw van God aan zijn beloften aan Israël

Op het punt van de vraag naar Van Rulers visie op de continuïteit in de relatie van God met Israël kan de bovenstaande beschrijving nu worden gecompleteerd met en gezien worden op enkele kenmerkende citaten en verwijzingen. Het gaat dan met name om de trouw van God aan zijn beloften aan Israël. Van Ruler constateert zelf in *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, dat er een probleem zit op het punt van de verhouding tussen nieuwe daden van God tot zijn trouw en vasthoudendheid. Nadat hij vijf punten van incongruentie tussen Oude en Nieuwe Testament heeft besproken, stelt hij dat men er niet uit komt met het lutherse dialektische

⁷⁴⁸ ChrK, 90-91.

⁷⁴⁹ ChrK, 91.

⁷⁵⁰ ChrK, 91.

⁷⁵¹ Bijvoorbeeld het idee van een correlatie tussen God en mens, ChrK, 44.

⁷⁵² ChrK, 92; Van Ruler is zelf in andere publicaties niet meer op deze vragen teruggekomen.

⁷⁵³ ChrK, 64.

principe ‘absconditas veritatis sub contraria specie’⁷⁵⁴: ‘Das Problem des Verhältnisses der je neuen Taten Gottes zur Treue und Beständigkeit Gottes ist in bezug auf das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen grösser, als das es von dieser an und für sich schon gewaltigen Dialektik erfasst werden könnte.’⁷⁵⁵ De vraag is nu: wat is bij Van Ruler zelf te zien op het punt van de continuïteit (en / of discontinuïteit), waar het gaat om de relatie van God met Israël?

Uit de voorgaande beschrijving blijkt, dat Van Ruler zelf constateert, dat er in de bijbel zelf sprake is van discontinuïteit in de relatie van God met Israël, zowel van de kant van God, als van de kant van Israël. Enerzijds is er van Gods kant de ‘merkwürdige “Ausschaltung” Israels, und sei es auch nur für eine bestimmte Zeit’.⁷⁵⁶ Maar ook Israël schept discontinuïteit: ‘Met klem moet worden vastgehouden dat Israël in den Christus zelf zijn eigen God, gelijk hij onder hen vertegenwoordigd was, en daarmee zich zelf (want Israël is wat het is door de tegenwoordigheid Gods) verworpen heeft.’⁷⁵⁷ Ook met zijn constatering in zake het ‘vreemde’ van de bijbel, als boek dat door heidenvolkeren gebruikt wordt terwijl het een onmiskenbaar israëlitisch karakter⁷⁵⁸ heeft, duidt Van Ruler op een discontinuïteit: ‘Is de bijbel, althans het oude testament, maar in wezen toch ook het nieuwe, niet een Israëlitisch, een Joods boek? Wij zijn tegenwoordig [1970] geneigd, een stapje verder te gaan en te vragen: is het niet – vooral dan het oude testament – een Israëlitisch boek: bijna de vaderlandse geschiedenis van de staat Israël? Wat hebben wij Germanen daarmee te maken?’⁷⁵⁹ Met andere woorden: christenen uit de heidenvolkeren baseren zich op een boek dat in wezen aan Israël toebehoort.⁷⁶⁰

Op dit punt gekomen is het van belang op te merken, dat er bij Van Ruler sprake is van twee verschillende vormen van discontinuïteit, zij het dat hij dat zelf niet expliciet zo aanduidt. Het blijkt namelijk dat hij een onderscheid maakt tussen de trouw van God aan zijn beloften en bedoelingen aan de ene kant en aan de andere kant: de trouw bezien onder het gezichtspunt van de relatie met Israël als historische realiteit. De eerste vorm van kan aangeduid worden als theologische continuïteit, in de tweede vorm gaat het om historische continuïteit. Het kan dus zo zijn, dat God zich – terwille van de vervulling van zijn beloften (met het oog op Israël en de volkeren; de mensheid) – distantieert van Israël. Er is dan wel een theologische continuïteit, maar tegelijkertijd een historische discontinuïteit. Maar: is dit de manier, waarop Van Ruler omgaat met het probleem van de verhouding tussen nieuwe daden van God in relatie tot zijn trouw en bestendigheid? Aan de hand van enkele passages kan duidelijk gemaakt worden, dat het beeld genuanceerder ligt dan misschien op het eerste gezicht lijkt. Het blijkt, dat er bij Van Ruler een paradoxale samenhang bestaat tussen theologische en historische (dis)continuïteit. Er tekenen zich twee lijnen af.

Een eerste lijn is deze. Van Ruler constateert een theologische incongruentie tussen Oude en Nieuwe Testament, bijvoorbeeld op het punt van het nieuwe verbond: ‘Die

⁷⁵⁴ *ChrK*, 52.

⁷⁵⁵ *ChrK*, 52.

⁷⁵⁶ *ChrK*, 50; vgl. *ChrK*, 31 ‘Das Heil wird den Händen der Heiden überliefert’.

⁷⁵⁷ *RenP*, 145.

⁷⁵⁸ Vgl. *ChrK*, 31.

⁷⁵⁹ *Vormen van omgang met de bijbel*, 10.

⁷⁶⁰ Van Ruler beschouwt dat overigens ook als een breuk van de heidenvolkeren met zichzelf, *ChrK*, 11.

christologisch-imputative Füllung des neuen Bundes ist sicherlich aus dem Neuen Testament abzuleiten. Aber in Jer. 31 steht sie nicht.⁷⁶¹ Toch beschouwt hij de kerk uit de heidenvolkeren als voortzetting Israël, zonder dit als historische discontinuïteit aan te merken. Dit hangt samen met zijn opvatting, ‘dasz “das Neue Testament” selbst noch gerade eben zu “Israel” gehört: Jesus ist der Messias, der König Israels; die Faktizität des Heilsgeschehens ist israelitisch, steht im Zusammenhang der Erwählung des Volkes Israel; das Kreuz, in dem Jesus der Heiland der Welt wird, ist ein Moment in der Problematik Israels; Schuld und Versöhnung sind nicht nur israelitische Begriffe, sondern auch israelitische Realitäten; die Apostel sind Israeliten, in ihre Zwölfzahl sind sie ein Bild des neuen Israel, sie gehen in geographischer und geistiger Hinsicht immer von Jerusalem aus bis an die Enden der Erde; in der ekklesia werden die Heiden auf den Stamm Israels aufgepfropft.’⁷⁶² Er is naar het inzicht van Van Ruler historische continuïteit, omdat de kerk voortkomt uit de belijdenis van Jezus als de messias en uit de gave van de Geest.⁷⁶³ Dit laatste is een daad van God in de geschiedenis en moet beschouwd worden als ‘de nieuwe gestalte van het verbond, gelijk het gesloten was met Noach, Abraham en Israël’.⁷⁶⁴ In dit nieuwe lijkt zich dus bij Van Ruler theologische discontinuïteit in de relatie God-Israël af te tekenen; hij constateert een theologische incongruentie tussen Oude en Nieuwe Testament. Maar doordat Van Ruler het Nieuwe Testament bij het Oude en zo bij Israël rekent, is er – bezien onder het gezichtspunt van het voortgaande handelen van God in de geschiedenis – wel historische continuïteit.

Maar men kan echter ook langs een andere lijn redeneren, die zich bij Van Ruler aftekent. Deze is, dat er weliswaar sprake is van theologische samenhang tussen Oude en Nieuwe Testament (namelijk op het punt van het rijk Gods⁷⁶⁵), maar dat er toch een breuk is opgetreden waar het gaat om de betrokkenheid van het volk Israël in het historische proces van de openbaring Gods aan de mens: volgens Van Ruler is de taak van Israël om drager te zijn van de openbaring van het rijk Gods – in Christus – overgegaan op de kerk, als *corpus christianum*: ‘Wir [de christenen uit de heidenvolkeren] sind und werden zu Israel gemacht und gesetzt, um Christus herum, durch den Geist. Dann gibt es nicht nur das corpus Christi, sondern auch das corpus christianum. Es gibt nicht nur die Kirche, sondern das Leben und die Welt, die geheiligt und christianisiert werden müssen. Es gibt auch die Theokratie. Sie ist vielleicht die letzte Aussicht. In Israel ist sie das erste a priori. Es liegt zwischen Israel und dem Christenvolk nicht nur Tradition, sondern auch eine gewisse Antitypik: Die Dinge erscheinen im Spiegel alle von der anderen Seite, in umgekehrter Ordnung.’⁷⁶⁶ Hier is dan sprake van historische discontinuïteit en theologische continuïteit.

Met het oog op de vraag naar de trouw van God in relatie tot Israël blijkt, dat het motief van de historische discontinuïteit overheerst. Weliswaar is er wat Van Ruler betreft sprake van historische continuïteit op het punt van de voortzetting en verdere

⁷⁶¹ *ChrK*, 48.

⁷⁶² *ChrK*, 50.

⁷⁶³ *ChrK*, 80 (‘Jesus Christus ein Moment in der Geschichte Gottes mit Israel’) en *ChrK*, 39 (m.b.t. Geest).

⁷⁶⁴ *RenP*, 147.

⁷⁶⁵ *ChrK*, 71.

⁷⁶⁶ *ChrK*, 31-32, met in een voetnoot een verwijzing naar Romeinen 9:24-29 en Romeinen 11:16-24.

uitwerking van Gods plan met de wereld in de geschiedenis van de mens, maar: de rol (taak, functie) van het Israël als volk wordt overgenomen door de kerk uit de heidenen. Deze vindt weliswaar theologisch haar wortels in het Oude Testament⁷⁶⁷, maar kan niet beschouwd worden als de historische voortzetting van Israël als volk. Ook in zijn eigen aanduiding van de kerk als ‘incidentele herhaling’ van Israël klinkt deze historische discontinuïteit door. Het blijkt, dat Van Ruler de identiteit van Israël als drager van de openbaring voorbehoudt aan het oudtestamentische Israël. Zo wil hij zich bij zijn betoog over het Oude Testament als boek van Israël niet uitspreken over de betekenis van de joodse exegese voor de kerk.⁷⁶⁸ Maar op het punt van de uitleg van het Oude Testament door de kerk heeft hij een heel duidelijk standpunt: vanwege de gave van de Geest kan ‘ausschliesslich die christliche Kirche mit dem Alten Testament wirklich etwas anfangen.’⁷⁶⁹ Waar Van Ruler de komst van Jezus uitlegt als ‘de afsluiting’ van het Oude Testament⁷⁷⁰, lijkt dat evenzeer van toepassing op Israël: het Oude Testament blijft nodig om de kerk te bepalen bij het aardse karakter van de openbaring, maar Israël behoort tot het verleden.

Wel laat Van Ruler ruimte voor een ‘come-back’ van Israël in de toekomst. Zo stelt hij in directe samenhang met zijn constatering dat Israël (in elk geval tijdelijk) ‘wordt uitgeschakeld’: ‘Ich denke, dasz das Neue Testament nirgendwo sagt, dasz das Volk Israel, auch als biologische Grösze (wie soll es ohne Biologie in Gottes Handeln zugehen können?), definitiv verworfen sei. Es sagt nur, dasz das Volk Israel blind und verstockt sei – und zwar mit der Aussicht auf eine neue Wendung. Diese Wendung hat eschatologische Tragweite: sie enthält die Auflösung des Welt-rätsels (Röm. 11,15).’⁷⁷¹ Die eventuele ‘nieuwe wending’ mag men echter volgens Van Ruler niet motiveren met een beroep op de verbondsgeschiedenis van God met Israël⁷⁷², maar moet men dan zien in het licht de trouw van God aan zijn voornemen om het probleem van de schuld van de mens definitief op te lossen.⁷⁷³ Van Ruler is erg voorzichtig om op dit punt vergaande uitspraken te doen, ook niet in het licht van de (in 1955 recente) stichting van de staat Israël, die door sommigen eschatologisch geduid werd. ‘Zu sagen, man wisse, was Gott mit seinem Volk Israel vorhabe, wäre doch wohl eine hybride Antizipation. Und die Aussage, man sähe, dasz Gott nichts mehr mit Israel vorhabe, dürfte im Widerspruch zur Schrift stehen.’⁷⁷⁴ Ergens daartussenin kiest Van Ruler zijn positie. Zonder een verband te leggen met oudtestamentische beloften aangaande de toekomst van Israël, laat hij wel ruimte voor een nieuw ingrijpen van God in het bestaan van Israël als volk bij de komst van het rijk Gods in volheid.

⁷⁶⁷ *RenP*, 137.

⁷⁶⁸ *ChrK*, 92.

⁷⁶⁹ *ChrK*, 73; vgl. 33.

⁷⁷⁰ *RenP*, 142.

⁷⁷¹ *ChrK*, 50, voetnoot 66; vgl. *RenP*, 145.

⁷⁷² In zijn artikel ‘De kerk en het verbond’ wijst hij erop dat het ‘iets bedenkelijks en gevaarlijks zou hebben’ om vanuit het verbond met Abraham ‘de leer van het verbond historisch op te zetten’ (*RenP*, 74); vgl. ‘Gerechtigheid en rechtvaardigheid’, *TW* IV, 43 ‘Het blijft gaan om het rijk, opgericht onder alle volkeren. Het verbond met Israël is tot dit doel het middel.’

⁷⁷³ *ChrK*, 64; vgl. *ChrK*, 32; ‘Ultra-gereformeerd en vrijzinnig’, *TW* III, 142, ‘Hoofdpijnen van een pneumatologie’, *TW* VI, 28; ‘De mens, de zin van de geschiedenis’, *TW* VI, 82.

⁷⁷⁴ *ChrK*, 91.

Samenvattend kan men stellen: op het punt van de trouw van God aan Israël als volk brengt Van Ruler een caesuur aan door de komst van Jezus Christus als afsluiting van het Oude Testament te interpreteren. Hij sluit niet uit, dat in het eschaton (met de voleinding van Gods plan met de wereld) opnieuw een toewending van God tot Israël als volk plaats vindt. In de tussentijd is de kerk – als *corpus christianum* – drager van de openbaring van het rijk Gods in de wereld. Daarbij dient de kerk zich ervan bewust te zijn, dat haar roeping en taak in direct verband staan met de openbaring van God in de geschiedenis van Israël. Juist daarin behoudt Israël in de optiek van Van Ruler zijn betekenis: als paradigma voor de kerk, omdat in de geschiedenis van Israël duidelijk wordt wat menszijn is⁷⁷⁵ en hoe intens God betrokken is op de aarde, die ervoor bestemd is rijk Gods te zijn.⁷⁷⁶ Al wordt Israël vanwege de verwerping van Jezus als messias tijdelijk buitengesloten als drager van de openbaring van het rijk Gods, daaruit mag men niet de conclusie trekken dat Israël als volk volledig afgedaan zou hebben voor God. Maar paradoxaal genoeg zal men volgens Van Ruler een fundering van de hoop voor Israël niet moeten zoeken in de historische, maar in de theologische continuïteit: in de trouw van God aan de wereld, zijn schepping, is ook Israël mee opgenomen.

3.3.4 Enkele vragen die opgeroepen worden door het materiaal

In de voorgaande paragrafen is een indruk gegeven van de denktrant en hoofdlijnen in de waardering van Van Ruler voor het Oude Testament. Dit leidt tot een aantal vragen. Het gaat hierbij dan met name om vragen die samenhangen met de wijze waarop Van Ruler al dan niet een verband legt tussen de trouw van God en zijn openbaring in de geschiedenis van Israël.

Een eerste vraag die opgeroepen wordt, hangt samen met de vooronderstelling van Van Ruler dat de wereld beschouwd moet worden als het rijk Gods. Zo stelt van Ruler onder meer ‘dasz die Verheisungen und das Reich Gottes – die Sache des Alten Testaments also – nicht identisch sind mit dem Volk Israel’.⁷⁷⁷ Maar: hoe verhoudt zich dat tot het koningschap van God over Israël (1 Samuël 8; vgl. Handelingen 1:6)? Iets dergelijks kan men vragen naar aanleiding van de uitspraak van Van Ruler dat het rijk Gods door Jezus Christus een ‘pied à terre’⁷⁷⁸ gekregen heeft op aarde: hoe verhoudt zich dat tot de landbelofte in het Oude Testament (tegen de achtergrond van de claim van God op het land en het beschikbaar stellen daarvan aan Israël)? Het materiaal roept dus vragen op naar het koningschap van God over Israël.

Een tweede veld van vragen hangt samen met de universele duiding van Israël met betrekking tot het menszijn: doet Van Ruler voldoende recht aan een eigen positie van Israël als volk temidden van de volkerenwereld als geheel? Bij de beantwoording van deze vraag moet men de relativering van de positie van Israël in Gods plan met de wereld niet overaccentueren: niet alleen Israël wordt als ‘middel’ aangeduid; ook Christus, de kerk en de Geest worden door Van Ruler zo gezien. Ook zij men erop bedacht, dat Van Ruler met zijn identificatie van het menszijn met Israël niet

⁷⁷⁵ Vgl. ‘Grenzen van de eschatologisering’, *TW* IV, 106.

⁷⁷⁶ Vgl. ‘Hoofdlijnen van een pneumatologie’, *TW* VI, 28.

⁷⁷⁷ *ChrK*, 73.

⁷⁷⁸ *ChrK*, 72.

Israël als volk wil uitsluiten, maar de volkerenwereld wil insluiten in het kader van de openbaring van het rijk Gods. Instemmend haalt hij G. von Rad aan: 'in der Geschichtsvollendung, um die das Alte Testament prophetisch weisz, geht es um die Vollendung der Geschichte Gottes mit seinem Volk'.⁷⁷⁹ Maar dit aspect wordt door Van Ruler minder duidelijk gehonoreerd dan men op basis van zijn instemming met Von Rad zou verwachten.

Inzake de komst van Jezus Christus valt op, dat Van Ruler deze nadrukkelijk binnen de context van het Oude Testament trekt, maar dat hij de messianiteit van Jezus niet in verband brengt met oudtestamentische beloften aangaande de betekenis van de komst van de messias voor het volk Israël (terugkeer uit de diaspora, herstel van de Davidische dynastie, Jeruzalem stad Gods e.a.). Het gaat hierbij om de vraag of Jezus de verlosser kan zijn, terwijl de beloofde verlossing niet heeft plaatsgevonden. In het kader van hun gedachtegang over de toekomstverwachting voor de wereld hebben wat Van Ruler betreft zowel M. Buber als H.J. Schoeps gelijk als zij stellen, 'dasz die Welt noch immer nicht erlöst sei; aber zu Unrecht, dünkt mich, fügen sie hinzu, sie könnten *darum* nicht glauben, dasz der Erlöser schon gekommen wäre'.⁷⁸⁰ Het is een klassiek punt in het joods-christelijke debat over de identificatie van Jezus met de beloften aangaande de messias. Een vraag is, welke consequentie dit heeft voor het joods-christelijke 'gesprek' waar Van Ruler voor pleit: is Jezus op de manier zoals Van Ruler hem schetst voor Israël als volk wel herkenbaar als de bij monde van de profeten beloofde messias wiens handelen tot een ommekeer in de historische situatie van het volk zou leiden?

Ook kan de vraag gesteld worden waar de verlegenheid vandaan komt, die Van Ruler kennelijk voelt op het punt van de verwerping van de messias door Israël en op het punt van de stichting van de staat Israël. Het eerste duidt hij aan als 'een raadsel', over het tweede spreekt hij een 'non liquet' uit. Langs een negatieve lijn redenerend zou men kunnen zeggen: het is de manier waarop Van Ruler zich ontdoet van datgene wat hij niet kan plaatsen in het geheel van zijn theologische concept. Daartegenover kan men Van Rulers verlegenheid echter ook positief waarderen, als een mildheid ten opzichte van het Joodse volk en vanuit een ontzag voor de vrijheid in het handelen van God. Door de verwerping van Jezus als een (kennelijk door God gwild) raadsel van de geschiedenis te typeren, haalt hij de angel uit de christelijke verwijten richting het jodendom. En door zich niet bevoegd te verklaren uitspraken te doen inzake Gods plannen en actuele bemoeienis met Israël sluit Van Ruler zich ook af voor overspannen verwachtingen richting de nieuwe staat Israël en het eigentijdse jodendom. Maar daarmee is de verlegenheid als zodanig nog niet verklaard.

De gesignaleerde verlegenheid heeft mogelijk te maken met een inconsistentie in Van Rulers eigen gedachtegang. Er is in in de voorgaande paragraaf gewezen op de paradoxale samenhang tussen historische en theologische continuïteit en discontinuïteit. Daarbij is onder meer aan de orde geweest, dat Van Ruler ervan uitgaat, dat Israël als volk (althans tijdelijk) is 'uitgeschakeld' en dat de kerk als corpus christianum verantwoordelijk is geworden voor de verkondiging van het rijk Gods. Van Ruler verantwoordt dit door erop te wijzen dat de zaak waar het om gaat dezelfde is

⁷⁷⁹ ChrK, 43.

⁷⁸⁰ ChrK, 40.

gebleven en door een beroep te doen op Jeremia 31 (nieuwe verbond; Geest op alle vlees) en Romeinen 9-11 (de volkeren worden geënt op Israël). Maar, zo kan men vragen: wordt het heil wel van Israël afgenomen en in handen van de heidenen gelegd, zoals Van Ruler betoogt?⁷⁸¹ Betekent ‘de verwerping van God door Israël (in de afwijzing van Jezus als de messias)’⁷⁸² tegelijkertijd dat God ook Israël verwerpt? Zover gaat Van Ruler niet. Maar de verlegenheid die hij heeft naar het ‘eigentijdse Israël’ lijkt samen te hangen met zijn poneren van een historische discontinuïteit. Dat roept de vraag op, of het idee van een ‘breuk’ of ‘onderbreking’ in de geschiedenis (de relatie) van God met Israël – zoals Van Ruler poneert – wel juist is. Of kortweg geformuleerd: klopt het wel dat Jeremia 31 gelezen wordt met het oog op de kerk? Deze vraag raakt aan de thematiek van *De vervulling van de wet*, de dissertatie van Van Ruler die in de volgende paragraaf behandeld wordt.

3.4 DE VERVULLING VAN DE WET (1947)

3.4.1 Achtergrond

Na de verkenning van de visie van Van Ruler op het Oude Testament volgt nu een beschrijving van zijn dissertatie, *De vervulling van de wet*⁷⁸³. Daarin werkt Van Ruler enkele grondmotieven die al in de vorige paragraaf naar voren kwamen nader uit. Voor Van Ruler is het Oude Testament de eigenlijke bijbel. Hij waardeert het Oude Testament in het bijzonder vanwege de aandacht voor het aardse (de existentie, de historie). Het Nieuwe Testament kan weliswaar niet gemist worden (als getuigenis van de komst van Jezus Christus en de gave van de Geest), maar zonder het Oude Testament mist het Nieuwe Testament zijn portée: het gaat God om de oprichting van zijn rijk op aarde. Wat daarvoor nodig is staat beschreven in het Nieuwe Testament; wat dat inhoudt staat beschreven in het Oude Testament. Over dat laatste gaat Van Rulers dissertatie, die in 1947 verscheen, kort na zijn benoeming tot hoogleraar te Utrecht. In het navolgende wordt de gedachtegang van Van Ruler beschreven overeenkomstig de opzet van zijn dissertatie. Er is gekozen voor een gedetailleerde beschrijving, omdat op die manier de verschillende scharnierpunten in het betoog van Van Ruler duidelijk worden (3.4.2). Op basis van de gedetailleerde beschrijving wordt vervolgens specifiek ingegaan op enkele aspecten betreffende de relatie van God met Israël en krijgen eventuele vragen bij de benadering van Van Ruler een plaats (3.4.3).

3.4.2 Beschrijving van *De vervulling van de wet* naar inhoud

Met de ondertitel van zijn dissertatie geeft Van Ruler zelf duidelijk aan wat zijn bedoeling is: ‘een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie’. Ofwel de vraag: hoe komt God binnen in het menselijk bestaan? Voor Van Ruler is er maar één antwoord: in de wet die hij aan Israël gegeven heeft. Alle ande-

⁷⁸¹ *ChrK*, 31.

⁷⁸² Vgl. *RenP*, 145.

⁷⁸³ *De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk: Callenbach 1947.

re manieren waarop God bemoeienis heeft met de mens zijn uitvloeisel van zijn wet en vallen in het kader van deze wet. Of het nu gaat om de andere volken van de wereld, om de komst van Christus of om de kerk: voor God is er maar één brandpunt in zijn bemoeienis met de wereld, namelijk: de Mozaïsche wet. Deze omvat alles wat een mens moet weten over Gods wil op ethisch, cultisch en juridisch gebied. De vervulling van de wet betekent dat Gods heil gerealiseerd wordt op aarde. Met de gave van de wet legt God zijn openbaring in mensenhanden. Dat is volgens van Ruler tekenend voor God: zijn heil is aards. Het heil van God in de wereld is onlosmakelijk verbonden met de openbaring van God aan Israël en door Israël aan de volkeren. De verkondiging van Gods heil voor de wereld kan niet om deze historische context van zijn openbaring heen: ‘Het Woord Gods is in Israël geschied.’⁷⁸⁴ Daarom is de bekendmaking van Gods heil in de thora aan Israël het kader bij uitstek waarin zichtbaar wordt hoe God zijn heil in de wereld tot zijn recht wil laten komen. Ofwel, in de termen van Van Ruler: de gave van de wet aan Israël is ‘het paradigma voor alle uitbreiding van het heil’, waarbij de term ‘heil’ ook vervangen kan worden door ‘tegenwoordigheid Gods op aarde’ of ‘koninkrijk Gods in het vlees’.⁷⁸⁵ Dat laatste heeft de voorkeur van Van Ruler.

De wet is vervuld, stelt van Ruler. De vraag is alleen: wat betekent dat? Zijn boek is een antwoord op die vraag. Omdat in zijn optiek de gave van de wet het paradigma is voor het Koninkrijk Gods, is het antwoord op de vraag naar de betekenis van de vervulling van de wet zeer belangrijk. Betekent de vervulling van de wet dat het Koninkrijk Gods gerealiseerd is? Maar: hoe verhoudt zich dat tot de gebrokenheid die het bestaan doortrekt? Zonder dat zo expliciet aan te duiden beweegt Van Ruler zich met zijn vraag in het klassieke spanningsveld van het ‘nu reeds’ en ‘nog niet’. Hij wil daarbij laten zien dat het ‘nog niet’ relatief is ten opzichte van het ‘nu reeds’. Hij wil af van een dergelijk dualistisch denken. Want daar waar de wet van God vervuld wordt, is Gods Koninkrijk in volle omvang aanwezig; daar is de existentie volledig doortrokken door Gods openbaring.

In dogmatische termen gesproken: vervulling is voor Van Ruler meer een soteriologisch begrip dan een eschatologisch begrip. Niet de tijd wordt vervuld, maar: de existentie. En de voleinding van alle dingen verschilt slechts in gradueel opzicht met de vervulling; de werkelijkheid van nu wordt bij voleinding in zijn geheel vervuld met Gods openbaring. Hoe fragmentarisch die vervulling in de werkelijkheid van nu ook lijkt: het is wel dezelfde openbaring van Gods heil dat tenslotte in de gehele existentie gerealiseerd wordt. Dat is voor Van Ruler niet een kwestie van tijd, maar van barmhartigheid. Want God wil de mens niet loslaten in zijn schuld⁷⁸⁶, maar redden. En al is de schuld van de mens groot, Gods liefde is groter. En, stelt Van Ruler aan het eind van zijn boek, ‘in dit ééne woord – de liefde – wordt de gehele wet vervuld’.⁷⁸⁷

In het kader van zijn liefde voor de mens heeft God de wet gegeven. Binnen het kader van zijn wet openbaart God zijn wil en bedoeling door zijn bemoeienis met de mens. Met de gave van de wet is God binnengetreten in de historische context

⁷⁸⁴ *De vervulling van de wet* (hierna: *VervWet*), 10, vgl. 7 en 11.

⁷⁸⁵ *VervWet*, 11.

⁷⁸⁶ Van Ruler noemt (*VervWet*, 534-535) de schuld het kernprobleem voor de mens; vgl. *Het Koninkrijk Gods en de geschiedenis*, 13-14.

⁷⁸⁷ *VervWet*, 535.

van de mens; hij levert zichzelf daar als het ware aan uit, ter wille van de mens. Dit blijkt in het functioneren van de wet in Israël, in de persoon van Jezus en in de werking van de Heilige Geest. De vervulling van de wet is echter alleen optima forma tot zijn recht gekomen in de persoon van Jezus. Wel laat het functioneren van de wet in de historische context van Israël zien, wat God in de voleinding beoogt: ingaan van Gods heil in de concrete existentie. De gave van de Geest is een bevestiging ervan, dat wat in de persoon van Jezus als enige (eersteling) tot vervulling kwam inderdaad in de hele schepping zijn beslag zal krijgen.

Van Ruler brengt dus een trinitarische geleiding aan als het gaat om de vervulling van de wet. Zelf verwoordt hij het als volgt: 'de vervulling is het werk van de Vader in den Zoon door den Geest'.⁷⁸⁸ In deze formulering staat 'de Vader' voorop, omdat alles draait om het koningschap van God. Het gaat erom, dat dat tot zijn recht komt door (de vervulling van) de wet die hij gegeven heeft. God heeft zich daartoe verbonden aan het volk Israël. Daarom is de gave van de wet aan Israël het paradigma voor het koninkrijk Gods: dat laat eens voor altijd zien wat God voor ogen staat. Het overtreden van diezelfde wet noodzaakte God tot het sturen van Zijn Zoon: anders zou de existentie tenondergaan aan de straf op het overtreden van de wet. De messias⁷⁸⁹ heeft de wet vervuld en door zijn hemelvaart ruimte gemaakt voor de komst van de Geest, die de wet in de harten der gelovigen tot vervulling brengt, zodat deze gestalte krijgt in de historische context waarin de mens leeft.

Speciaal in dit laatste ligt voor Van Ruler de betekenis van de vervulling van de wet besloten: het omvat een boodschap van heil voor de wereld. Een praktische toepassing van zijn onderzoek ziet Van Ruler daarom op het terrein van het apostolaat. In zijn proefschrift werkt hij dat niet vergaand uit; het gaat hem daarin om het beschrijven van de structuur van zijn denken over openbaring en existentie. In die structuur is de eerste pijler: God. De tweede pijler: de mens. De dragende constructie ertussen: de wet. De tweede pijler is echter bezwiken onder de last van de draagbalk en weggezakt: de schuld van de mens. Om de dragende constructie (de wet) te redden was een steunbeer nodig: verzoening. De eerste pijler blijft ondertussen onwankelbaar. En het geheel wordt bijeengehouden door stevige ankerbouten: de Geest. Het is een constructie die op verschillende soorten bouwgrond toegepast kan worden, met dien verstande dat de plaatsing van de tweede pijler het meest kritieke punt is. Staat die goed, dan kan op de draagbalk een nieuw huis (bestaan) gebouwd worden. In de dynamiek van het bouwproces is Van Ruler het meest geïnteresseerd; in zijn dissertatie gaat het hem echter vooral om de basis waarop gebouwd kan worden.

Men zij zich ervan bewust, dat bovenstaande slechts een zeer summiere weergave is van de strekking van *De vervulling van de wet*. Van Ruler zelf is zeer gedetailleerd en genuanceerd in de uitwerking van zijn gedachtegang, waarbij hij zijn benadering ook regelmatig afbakt ten opzichte van andere gezichtspunten. Om samen te vatten wat hij precies bedoelt, gebruikt hij bovendien regelmatig onvertaaltbare neologismen, zoals bijvoorbeeld: 'de messiaans-pneumatische realiteit', 'de interi-

⁷⁸⁸ *VervWet*, 23.

⁷⁸⁹ Van Ruler heeft het voortdurend over de Zoon als 'de messias' om aan te geven dat God in de historische existentie tot de mens gekomen is; de aanduiding van de Zoon als 'Christus' is hem waarschijnlijk te 'hemels'; Van Ruler bedoelt met zijn joodse taalgebruik niet aan te sluiten bij een joodse messiasverwachting.

maire stremming van de toekomst Gods', 'letterlijk-rationeel' versus 'historisch-geestelijk'.⁷⁹⁰ Bovendien lijkt Van Ruler af en toe zelf te zoeken welk gangbaar dogmatisch begrip het beste uitdrukt wat hij bedoelt, zodat de ene keer de indruk kan ontstaan dat hij een accent zet bij de soteriologie, terwijl het hem op een ander moment juist om de eschatologie lijkt te gaan. Zijn verhandeling is een 'meesterstuk', een proeve van grote denkkraft. Maar met betrekking tot de vraag 'wat doet Van Ruler met de relatie God-Israël?' is er een complicerend gegeven: juist in de details komt de gedachtegang van Van Ruler het duidelijkst naar voren. Daarom is het nodig zowel de hoofdlijnen als de diverse details te beschrijven die aan de vragen naar de relatie God-Israël raken; alleen zo kan recht gedaan worden aan wat Van Ruler als zienswijze naar voren brengt.

Van Ruler zet 'patrocentrisch' in: eerst moet het over God de Vader gaan, de 'fons deitatis'.⁷⁹¹ Maar hij haast zich om erbij te zeggen, dat het dan tegelijkertijd over het einde van alle dingen gaat: de eschatologie, het Koninkrijk van God. Want het handelen van God kan alleen vanuit het einde worden verstaan. Anders ontstaat er – waar de vroege kerk al afwijzend tegenover stond – een historisering van God de Vader, door een te sterk verband tussen de Vader en het oude verbond en al het 'voor-christelijke'.⁷⁹² Met moet zich juist het laatste der dagen voor ogen stellen om te kunnen begrijpen wat God eerder – in al de tijd daaraan voorafgaand – deed en in het heden doet. Ook de vervulling van de wet behoort daartoe: 'De vervulling moet gezien worden als een daad Gods op aarde in het grote verband van zijn historisch-eschatologische handelen, dat is: in het grote verband van zijn rijk'.⁷⁹³ Dus: gaat het over God de Vader, dan gaat het over het Koninkrijk Gods. Maar dat begrip moet vooral niet metafysisch ingevuld worden; want het gaat juist om de fysieke werkelijkheid: 'Zoolang de zichtbare lichamelijke niet een constitutieve plaats in de rijksidee heeft gekregen, is daarom deze idee nog niet zuiver gevuld'.⁷⁹⁴ Van Ruler stelt, 'dat het rijk Gods gelijk is aan het handelen Gods'. Daarmee wijst hij ook elke vorm van ontologisch dualisme af; er is maar één werkelijkheid en in die ene werkelijkheid is God handelend aanwezig. Het rijk Gods mag niet van deze wereld onderscheiden worden als een 'andere' wereld (de hemel), evenmin als een 'toekomstige' wereld (dualisme in tijd) en ook niet als een 'innerlijke' wereld (in de mens). Het geschiedt in deze wereld en aan deze wereld, in vrijheid, in verborgenheid en heilzaam.

Voor Van Ruler prevaleert hierbij de betekenis van 'koningschap' boven die van 'koninkrijk' als vertaling van het Hebreeuwse 'malkut' en het Griekse 'basileia'. Het gaat niet om een gebied waarover God koning is, het gaat om wat hij als koning doet. Ook uit zijn definiëring van het rijk Gods spreekt dat duidelijk: 'Onder het Koninkrijk Gods in bijbelschen zin is te verstaan: het uiteindelijke en heilrijke han-

⁷⁹⁰ *VervWet*, 408; 525-526 en 528; nog vele andere voorbeelden zouden te geven zijn.

⁷⁹¹ *VervWet*, 25.

⁷⁹² *VervWet*, 26-27.

⁷⁹³ *VervWet*, 26.

⁷⁹⁴ *VervWet*, 35, even daarvoor verwijst Van Ruler waarderend naar K. Heim, die stelt dat het volgens het bijbels getuigenis bij het rijk Gods gaat 'om de zichtbare verlichamelijking van den wil Gods' (in *Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung*, Berlin: Furche 1937, 191, 207).

delen Gods met deze wereld.⁷⁹⁵ Wie vanuit deze invalshoek de wereld en de geschiedenis onder ogen ziet, ontdekt dat deze één grote reidans van daden Gods is⁷⁹⁶ en dat de werkelijkheid alleen maar te verstaan is onder deze ene invalshoek van Gods handelen, dat is: wat God in het heden doet en wat zich uitstrekt naar de toekomst. Het is niet zo, dat de hele werkelijkheid samenvalt met het koninkrijk van God, maar overal waar God handelt is dat wel een vertegenwoordiging van het hele rijk Gods. Die vertegenwoordiging noemt Van Ruler: vervulling.

Vervulling moet dus beschouwd worden als een daad van God. Een daad van vervulling vertegenwoordigt de toekomst, maar vindt plaats in de geschiedenis: 'Het eschatologische handelen Gods is een historisch handelen.'⁷⁹⁷ Elk handelen van God in de geschiedenis wordt bepaald door het doel dat God voor ogen staat. Dat doel kan omschreven worden als 'de redding van de wereld'; het historisch handelen van God heeft dus een 'strikt-soteriologisch karakter'. Het moment waarop dat doel bereikt is kan omschreven worden als: de voleinding. De tijd daaraan voorafgaand is de tijd van vervulling: de tijd waarin God in de geschiedenis daden stelt, die de kwaliteit van de voleinding in zich hebben. Men moet dus denken in termen van continuïteit: het gaat erom, dat deze wereld nieuw wordt. Zoals gewoon brood en gewone wijn bij het avondmaal toch de nieuwe werkelijkheid vertegenwoordigen, zo geldt dat in eschatologisch perspectief voor 'het heele natuurlijke leven'.⁷⁹⁸

Twee aspecten zijn in dit verband volgens Van Ruler ook van belang. Het ene is de universaliteit in het handelen van God en het andere is het tekenkarakter daarvan. Geen enkel teken staat op zichzelf; elk teken is 'pars pro toto'. Dat geldt ook voor het bestaan van de kerk: 'Zij is pars pro toto, zowel ten aanzien van de voleinde gemeente als ten aanzien van Israël (de 12 discipelen als de stamvaders van het nieuwe Israël!); men kan zelfs zeggen (waar Israël ook steeds pars pro toto is!): ten aanzien van de wereld.'⁷⁹⁹ Daartoe zijn er tekenen – voortekenen van de voleinding, waarin het hele gewone, volstrekt wereldse geheiligd wordt door het heilrijke handelen van God daarmee: een volk uit de heidenen (Israël), doodgewoon water (voor de doop), zondaren (kinderen Gods), maar allen met het merkteken van de voleinding in zich.⁸⁰⁰ Alle tekenen wijzen erop, dat (stelt Van Ruler) Romeinen 11 vers 26 werkelijkheid wordt ('en alzo zal gehéél Israël behouden worden'): de gehele existentie in al haar gebrokenheid zal gered worden.

Nadat Van Ruler in samenhang met zijn patrocentrische inzet (onder de paragraaftitel 'Het Koninkrijk Gods en de vervulling van de wet') een eerste omschrijving van het begrip vervulling heeft gegeven, gaat hij over tot een nadere plaatsbepaling daarvan in samenhang met de messias. Hierbij dient men te bedenken, dat Van Ruler het handelen Gods bij voorkeur typeert als een 'komen' van God. De komst van de Zoon – van Ruler spreekt vrijwel steeds over 'de messias'⁸⁰¹ – wordt door

⁷⁹⁵ *VervWet*, 40.

⁷⁹⁶ *VervWet*, 42.

⁷⁹⁷ *VervWet*, 49.

⁷⁹⁸ *VervWet*, 58.

⁷⁹⁹ *VervWet*, 60.

⁸⁰⁰ Vgl. *VervWet*, 60.

⁸⁰¹ Dat wil echter niet zeggen dat Van Ruler de komst van de Zoon joods-messiaans duidt; hij wil er ruimte mee scheppen voor zijn eigen invulling van de betekenis van de tweede persoon van de drie-eenheid.

Van Ruler beschouwd als de komst van het Koninkrijk Gods op een bepaalde wijze. De messias is de openbaring van het koningschap van God in het vlees, in de existentie; sterker nog: hij is het koninkrijk Gods zelf.⁸⁰² Met andere woorden: ‘vanuit de messianiteit van Jezus kan men eenvoudig niet meer de werkelijke tegenwoordigheid van het rijk Gods loochenen’.⁸⁰³ Want: ‘hij is de messias, de “vervulling” van alle profetieën en beloften, van de wet en alle geboden van het rijk’.⁸⁰⁴ Maar zijn koningschap is een heerschappij ‘temidden van zijn vijanden, met name temidden van de kosmische krachten’.⁸⁰⁵

Van Ruler hecht nadrukkelijk aan de identiteit van het rijk Gods en de messias. In de messias is het handelen Gods een historische realiteit. Wel heeft het koninkrijk van Christus een voorlopig, verborgen en fragmentarisch karakter. ‘Het rijk van Christus is het rijk van God in de verborgenheid’.⁸⁰⁶ Het feit dat God in het vlees tot de wereld komt, is dus tegelijkertijd openbaring en verborgenheid. De vervulling is tevens verhulling. Deze verhulling is nodig als bescherming, ter wille van de voleinding. Immers, enerzijds is het nodig dat er verzoening plaatsvindt, anderzijds staat de barmhartigheid Gods bloot aan kosmische machten die zich willen doen gelden in hun heerschappij over de wereld. God is bereid geweest ter wille van zijn verzoening met de mensen een geweldig risico te nemen door in het vlees tot de mens te komen, dat wil zeggen in de persoon van de messias. Deze heeft tot in de dood aan het kruis toe de wet gehoorzaamd; hij is het ‘die in zijn zelfofferande zichzelf en in zichzelf zijn volk heiligt, reinigt, verzoent voor Gods aangezicht’.⁸⁰⁷ Deze zelfovergave van God in de persoon van de messias betekent tevens de overwinning op de dood, de laatste vijand van het bestaan. Maar: op een verborgen wijze. Want de hemelvaart van Christus is een ‘verberging van de opstanding en van het leven dat in de opstanding aan het licht is getreden’.⁸⁰⁸ Waarom deze tussenstap voordat de voleinding komt? Ter wille van de verzoening en ter wille van de vervulling van alle dingen door de messias.⁸⁰⁹ Met name dat laatste aspect is wat Van Ruler betreft de kern waar het om gaat bij de hemelvaart. Hij baseert zich daarvoor op Efeziërs 4:10, waar van Christus gezegd wordt dat hij is ‘opgevaren, opdat Hij alle dingen vervullen zou’ (aldus de vertaling die Van Ruler geeft). Dat is dus – stelt Van Ruler – nu reeds een feit: ‘Het rijk van Christus, of zeg liever concreet: Christus zelf omvat, doortrekt, vervult alle dingen’.⁸¹⁰ Dat geeft reden tot een principieel optimisme, want: ‘De gansche werkelijkheid is messiïaansch gemaakt en daardoor is zij ontledigd van haar eigen diepte en geladenheid, ontdaan van haar eeuwige zijnskarakter, uiteengebroken tot vele tekenen’.⁸¹¹ En zo draagt alles onder het regnum Christi het teken van de komende voleinding.

⁸⁰² *VervWet*, 85.

⁸⁰³ *VervWet*, 86.

⁸⁰⁴ *VervWet*, 82.

⁸⁰⁵ *VervWet*, 89.

⁸⁰⁶ *VervWet*, 95.

⁸⁰⁷ *VervWet*, 101.

⁸⁰⁸ *VervWet*, 104-105; van Ruler verwijst hierbij onder meer naar Colossenzen 3:3: ‘uw leven is met Christus verborgen in God’ en naar 1 Petrus 1:4: ‘de erfenis die in de hemelen bewaard is voor u’.

⁸⁰⁹ Vgl. *VervWet*, 104; 108.

⁸¹⁰ *VervWet*, 110.

⁸¹¹ *VervWet*, 110.

Tot het moment van de voleinding gaat God echter door met zijn heilrijke handelen; dit heilrijke handelen vertegenwoordigt qualitate qua het Koninkrijk en is daar volgens Van Ruler dus mee gelijk te stellen. Dat betekent voor hem, dat ook het werk van de Geest (het derde punt in de ontvouwing van zijn inzichten) verstaan moet worden ‘als een ingaan van de God der openbaring in al de facetten en momenten der verloren heidensche existentie, om er zijn rijk in op te richten, in tal van gestalten’.⁸¹² Zoals het bij de vervulling in de messias gaat om verzoening, zo gaat het bij vervulling door de Geest om heiliging van de existentie. Dit is een direct gevolg van de vervulling van de wet in de messias, want ‘dat de levende God zijn wet in de messias door de Geest vervuld heeft, beteekent, dat hij haar in de messias door de Geest op zijn wijze van kracht gemaakt heeft voor alle volkeren en alle tijden’.⁸¹³ Om dit laatste gaat het Van Ruler in zijn dissertatie; het bepaalt in sterke mate zijn visie op de existentie, die tegelijkertijd zowel verloren als gered is – omdat in de messias door de Geest de wet van God vervuld is.

Aan de ene kant is de vervulling door de Geest dus niet los te denken van de messias. Aan de andere kant heeft de vervulling door de Geest ook een sterk eschatologische kant. Het werk van de Geest vindt immers plaats ‘in het laatste der dagen’.⁸¹⁴ Het is een binnenbreken van de toekomst Gods in de geschiedenis, maar zonder dat hierbij sprake is van een ‘aanvankelijke realisering van het te verwachten rijk’.⁸¹⁵ De vervulling door de Geest doet een mens wel ‘smaken van de krachten van de toekomstige eeuw’⁸¹⁶, maar het is niet de verwerkelijking daarvan zoals die bij de voleinding komt. ‘De Geest schept en is, als onderpand, de relatie van den mensch in het heden op de erfenis in de toekomst Gods. Objectief heet dat verbond en testament. Subjectief is er sprake van verwachting en genieting, bewaard worden en smaken’.⁸¹⁷ Met andere woorden: de Geest wakkert het verlangen naar de voleinding aan en bepaalt een mens bij de beloften van God. Dat laatste brengt Van Ruler ertoe om te stellen: ‘De Geest is het rijk in de modaliteit der belofte’.⁸¹⁸

Maar ook al heeft het werk van de Geest een belofte-karakter, het vindt plaats in de concrete werkelijkheid van het heden: ‘De Geest poneert de teekenen van het rijk der heerlijkheid in het vleesch’.⁸¹⁹ Die tekenen zullen vooral daar tot hun recht komen en gezien worden, waar Christus erkend wordt als Heer. Want het is dezelfde Geest die in hem werkte, die ook in zijn volgelingen werkt – vanaf zijn hemelvaart tot zijn wederkomst. Hierbij komt met name de scheppende kracht van de Geest aan het licht, in het bijzonder in de gaven die door de kracht van de Geest aan de volgelingen van Christus geschonken worden. Tussen hemelvaart en wederkomst schept de Geest ‘ruimte voor de christelijke existentie; ja, zij schept de chris-

⁸¹² *VervWet*, 129-130.

⁸¹³ *VervWet*, 164.

⁸¹⁴ Van Ruler wijst er wel op dat deze uitdrukking slechts één maal in verband met de Geest in de bijbel voorkomt (Handelingen 2:17), maar vindt toch dat daarmee het meest kernachtig gezegd is dat het werk van de Geest eschatologisch geduid moet worden.

⁸¹⁵ *VervWet*, 142; Van Ruler bekritiseert in dit verband de door hem overigens zeer gewaardeerde A. Kuiper, als deze stelt ‘vanaf de uitstorting van de Geest begint het pas echt’; van een dergelijke historisering van de Geest wil Van Ruler niets weten.

⁸¹⁶ *VervWet*, 160 ; vgl. Hebrëen 6:5.

⁸¹⁷ *VervWet*, 155.

⁸¹⁸ *VervWet*, 158.

⁸¹⁹ *VervWet*, 193.

telijke existentie als zoodanig'.⁸²⁰ En daarin blijkt – zowel in de innerlijke bewustwording van Gods genade ('*gratia interna*'⁸²¹), als in de zichtbare uitwerking van de kracht van de Geest (de gaven en tekenen in het concrete bestaan) – dat de vervulling door de Geest het leven aan het licht brengt zoals God het wil. De vervulling door de Geest en de vervulling van de wet hangen dus nauw met elkaar samen. En elke keer als in de kracht van de Geest de wet tot vervulling gekomen is 'in het vlees', is dat een 'gestalte van het Rijk'⁸²² in de geschiedenis.

Met zijn uiteenzetting over de vervulling door de Geest wil Van Ruler vooral laten zien, dat het vacuüm dat door de verzoening in de messias ontstaan is in de existentie, gevuld wordt met de krachtige inwerking door de Geest. Het werk van de messias zou ook niet af zijn zonder het werk van de Geest: de 'vervulling van alle dingen' is namelijk het werk van de Geest; dus de 'vervulling door de Geest' is volstrekt identiek aan de 'vervulling van alle dingen' in de messias.⁸²³ Zo moet de hemelvaart van Christus beschouwd worden als een historische daad, waarmee voldaan werd aan de noodzakelijke voorwaarde voor de uitstorting van de Geest: 'De uitstorting van de Heilige Geest is daad van de messias, vanuit zijn verhoging. Zij staat dan ook in één kring of in één rij (of nog liever in den rei als reidans der daden Gods) met alle andere heilsfeiten, welke in Israël zijn geschied. Zij is òòk heilsfeit en daarmee historisch van aard'.⁸²⁴ Maar al is de Geest zeer sterk betrokken op Christus, er is ook een eigen inbreng door de Geest in de existentie: naar de principes van Gods wet werkt de Geest zelfstandig in op het innerlijk leven en op het samenleven van mensen.⁸²⁵

Gaandeweg heeft Van Ruler zijn lezers meegenomen naar een punt waarop men zegt: hoe zit dat nu bijbels-theologisch? Welke schriftplaatsen kunnen aangevoerd worden om het betoog van Van Ruler te staven? En wat doet hij met teksten die zijn betoog problematiseren? Alvorens in het tweede deel van zijn dissertatie daar nader op in te gaan schetst Van Ruler echter eerst de betekenis van het vraagstuk van de vervulling de wet. Hij voegt dat exposé in, om in kort bestek (nogmaals) duidelijk te maken waar het hem precies om gaat. Om de porté van zijn betoog te toetsen bespreekt hij daarna pas de bijbels-theologische gegevens. Het nadeel van die aanpak is de inkleuring en afbakening die daarmee onherroepelijk plaatsvindt. Het voordeel is echter dat enkele grondlijnen zichtbaar worden waarlangs het bijbels-theologische betoog zich ontwikkelt. Het geeft ook meer zicht op Van Rulers spreken over God in relatie met Israël, mede gezien in het licht van de betekenis die hij toekent aan de vervulling van de wet.

Wat dan als eerste opgemerkt moet worden is: Van Ruler beschouwt de gave van de wet aan Israël als typerend voor Gods heilrijke handelen aan de gehele wereld. Omdat het bij het heilrijke handelen van God gaat om het koninkrijk van God, kan men de wet die aan Israël gegeven is beschouwen als de wet van het Koninkrijk

⁸²⁰ *VervWet*, 185.

⁸²¹ Dit is een belangrijk punt voor Van Ruler.

⁸²² Vgl. *VervWet*, 259.

⁸²³ *VervWet*, 198.

⁸²⁴ *VervWet*, 199.

⁸²⁵ Vgl. *VervWet*, 259: 'De staat wordt ontdeemoniseerd en de cultuur wordt gekerstend'; vgl. *VervWet*, 312-313.

Gods. ‘De levende God heeft in Israël zijn koninkrijk opgericht, althans heeft willen oprichten, en daarom heeft Hij zijn wet aan Israël gegeven.’⁸²⁶ Daarom prevaleert voor Van Ruler de wet boven het evangelie: het evangelie verwijst naar het Koninkrijk, waar de wet al voor gegeven is. De wet openbaart het doel van de existentie en is in die zin veel eschatologisch van karakter dan het evangelie. Christus en de Geest brengen de wet tot vervulling, maar de wet blijft en daarmee ook ‘de eschatologische relatie van de wet op het koninkrijk’.⁸²⁷ Aan het begrip wet geeft Van Ruler in dit verband wel een bredere betekenis, namelijk in de joodse zin van ‘wegwijzing’: alles wat de weg wijst uit de verloren existentie.

Een tweede gezichtspunt waar Van Ruler de aandacht op vestigt is: het feit dat de wet in een historische situatie gegeven is. Dat laat namelijk zien, dat de geschiedenis er toe doet en bereikbaar is voor God, ook in geestelijk opzicht. Met de gave van de wet aan Mozes is de openbaring immers ingegaan in de existentie. Maar men moet dit wel ‘geestelijk’ zien, vandaar de profetische kritiek op een starre uitleg van de wet in nationalistische zin. Het ging er van meet af aan om, dat in ethiek, cultus en recht de mens zou gaan beantwoorden aan de wil van God en zo zou leven onder de zegen van God. Omdat God ervoor gekozen heeft dit aan Israël te openbaren, kan men – stelt Van Ruler – beslist niet om Israël heen, want in het hele bestaan van Israël komt tevoorschijn hoe de wet de individuele en de collectieve existentie vormt.⁸²⁸ Ook kan de vervulling van deze zelfde wet in de persoon van de Jezus niet losgezien worden van Israël, anders zou de wet weer uit de geschiedenis gehaald worden – terwijl het bijzondere nou juist is, dat in de geschiedenis een daad van God gesteld wordt met de gave van de wet.

Van Ruler beschouwt het als voluit ‘apostolisch’ om de wet (ook al is die vervuld in de messias) te laten staan als deel van het verhaal van de grote daden Gods in de geschiedenis: ‘De apostelen hebben opgemerkt, wat de levende God gedaan heeft; hoe hij door zijn Geest in de messias zijn wet vervuld heeft, Israël heeft omgezet in de kerk, aan het Oude het Nieuwe Testament heeft toegevoegd.’⁸²⁹ Dus al heeft God in de messias door de Geest de wet van Mozes vervuld, deze is niet afgeschaft ‘nu het koninkrijk Gods uit Israël uittreedt tot de volkeren der aarde’.⁸³⁰ Ook in de vervulling in de messias blijft de wet van kracht, niet alleen ceremonieel, maar ook ethisch en staatkundig: ‘Het gaat niet aan, dit koningschap van Jezus volstrekt onhistorisch op te vatten, te vergeestelijken en te plaatsen buiten de geschiedenis van het menselijk geslacht, en in ieder geval de staat en de cultuur er buiten te houden.’⁸³¹

Juist het historische karakter van de wet zoals dat duidelijk wordt in Israël moet onderstreept worden: ‘Het werk des heils, de gehele messiaans-pneumatische existentie raakt het karakter van “israëlitisch intermezzo” nooit helemaal kwijt. Aan “Menschheidsgedanken” komen we in het zuiver bijbelse christendom niet toe.’⁸³² Met andere woorden: het gaat om de concrete werkelijkheid, dat in de historische

⁸²⁶ *VervWet*, 268.

⁸²⁷ *VervWet*, 273.

⁸²⁸ *VervWet*, 281.

⁸²⁹ *VervWet*, 279.

⁸³⁰ *VervWet*, 279.

⁸³¹ *VervWet*, 281.

⁸³² *VervWet*, 281.

situatie van nu de wet van Mozes tot zijn recht komt. De ordening van een samenleving naar de principes van Gods wet draagt de sporen van de wijze waarop de wet in Israël functioneerde. Het is vanuit deze gedachtegang, dat Van Ruler ertoe komt om te stellen: ‘Het christelijke Europa bijv. is [...] alleen te verstaan als een incidentele herhaling van Israël, en niet als een universeel mensheidsgebouw’.⁸³³ Want toepassing van de wet op de staat (‘usus civilis’) is niets anders dan een toepassing van de ‘nationaal-symbolische’ betekenis van de wet in Israël; bij beiden gaat het om een nationaal leven tot lof en eer van God.⁸³⁴

Een derde gezichtspunt voor Van Ruler is, dat de wet een genadegave van God is binnen het kader van het verbond. Hij wijst erop, dat het ook Nieuwe Testament positief is over de wet ‘als gave der genade, als openbaringsgoed, aan Israël geschonken’.⁸³⁵ Wel heeft de wet tot de vervulling ervan in de messias een ‘schaduwkarakter’⁸³⁶ gehad, omdat met Jezus de wet pas ten volle aan het licht kwam in zijn eigenlijke bedoeling. Door Jezus werd duidelijk, dat de vervulling van de wet de realisering van Gods genade in de existentie is. Men moet dus nadrukkelijk vasthouden aan de relatie tussen Jezus en de wet waarmee God zich in Israël geopenbaard heeft: ‘alleen als de koning Israëls is hij de heiland der wereld’.⁸³⁷ Met zijn offerdood op Golgotha heeft Jezus de wet van Mozes tot vervulling gebracht en in ieder die dat erkent, krijgt het heil Gods lichamelijk (tastbaar) gestalte, omdat dan door de kracht van de Geest de wet in het vlees wordt opgericht.

Van Ruler bekritiseert in het verlengde van deze gedachtegang het uitspelen van wet en evangelie tegen elkaar. Het gebodskarakter van de wet – de eis die de wet stelt – beoogt juist het heil van God; de liefde Gods omgeeft de wet ook in zijn strengheid. De wet is dus tegelijkertijd ook boodschap van genade. Men moet dus geen tegenstelling suggereren tussen ‘de wet als het Oude Verbond en het evangelie als het Nieuwe Verbond’.⁸³⁸ Die tegenstelling ‘heeft het denken der christelijke kerk vele eeuwen in verwarring gebracht’.⁸³⁹ Deze en daarmee samenhangende tegenstellingen (wet – belofte e.d.) wil Van Ruler laten rusten ‘als onjuiste en dan ook misleidende probleemstellingen’.⁸⁴⁰ Want ook in het Nieuwe Testament gaat de belofte nooit zonder het gebod: ‘In de gebodsvorm gaat de openbaring ten volle in de existentie in.’⁸⁴¹ En voor wat betreft de wetsbetrachting in het jodendom wijst Van Ruler erop, dat de opvatting onjuist is dat de joden door ‘werken’ zalig denken te worden; een veel dieper besef van de betekenis van de wet ligt ten grondslag aan de joodse wetsbetrachting. Op de vraag hoe Israël dan de wet heeft opgevat en ‘mis-verstaan’ heeft, gaat Van Ruler bij de bespreking van nieuwtestamentische teksten in. Uitgangspunt daarbij is echter, dat de eis der wet gehandhaafd blijft, met inbegrip van de ‘blijvende nationaal-politieke strekking van de wet Gods’.⁸⁴² Kort-

⁸³³ *VervWet*, 282.

⁸³⁴ In deze sfeer moet men ook Van Rulers begrippen ‘theocratie’ en ‘kerstening van de samenleving’ verstaan.

⁸³⁵ *VervWet*, 286.

⁸³⁶ *VervWet*, 286.

⁸³⁷ *VervWet*, 290.

⁸³⁸ *VervWet*, 292.

⁸³⁹ *VervWet*, 292.

⁸⁴⁰ *VervWet*, 292.

⁸⁴¹ *VervWet*, 292.

⁸⁴² *VervWet*, 295.

om: het gaat om de vervulling van de gehele wet in de existentie; juist zo wordt het koninkrijk Gods transparant ‘in het vlees’.

Van Ruler beseft echter, dat hij met de samenvatting van de grondlijnen van zijn ontwerp en met het schetsen van de consistentie daarvan nog niet voldaan heeft aan de eis van exegetische en bijbels-theologische verantwoording. Daar besteedt hij twee aparte hoofdstukken aan, die samen een substantieel deel van zijn dissertatie vormen.⁸⁴³ Eerst somt hij in de loca probantia op voor zijn these, dat de wet vervuld is. Na deze exegetische verantwoording volgt dan een bijbels-theologisch exposé over de positieve en negatieve beoordeling van de wet in het Nieuwe Testament. Omdat deze gegevens besproken worden in het kader van de onderzoeksvraag naar de relatie van God met Israël, zal met name aandacht gegeven worden aan die gedeelten, waarin Van Ruler expliciet ingaat op het punt van de ‘continuïteit’ in verband met de vervulling van de wet: wat betekent het feit van de vervulling van de wet voor de relatie van God met Israël? Men dient zich er daarbij van bewust te zijn (zoals ook in het voorafgaande gebleken is), dat Van Ruler onder ‘vervulling’ niet verstaat dat iets beëindigd wordt of voorbij is (zoals dat in het klassieke schema van ‘belofte en vervulling’ gesuggereerd wordt). Voor Van Ruler heeft ‘vervulling’ vooral te maken met ‘van kracht worden’; en waar het gaat om de vervulling van de wet is dat voor hem direct verbonden met de komst van Jezus Christus. Meer specifiek gaat het er dus om, of de vervulling van de wet in Jezus Christus consequenties heeft voor de relatie van God met het volk Israël, aan wie God de wet gegeven had. Als loca probantia noemt Van Ruler zes teksten in het Nieuwe Testament, die ervoor pleiten te stellen dat de wet vervuld is. Hij noemt dat ‘opmerkelijk vaak’, zeker gelet op het feit dat hij alleen die nieuwtestamentische teksten als loca probantia beschouwt, waarin de combinatie van de woorden ‘wet’ en ‘vervulling’ voorkomt.⁸⁴⁴ Vooral de uitspraak van Jezus in Mattheüs 5:17 acht hij een duidelijke bewijsplaats: ‘Ik ben niet gekomen om de wet of de profeten te ontbinden, maar om te vervullen’. Van Ruler beschouwt de vervulling van de wet en de profeten als een fundamenteel punt in het optreden van Jezus. Vervulling van de wet wil echter niet zeggen dat de wet wordt afgeschaft (zoals Marcion meende⁸⁴⁵); het gaat erom dat de inhoud van wet en profeten volledig, in volheid, tot zijn recht komt. Wat dit betekent is in het optreden van Jezus te zien en heeft alles te maken ‘met het vervullen van alle dingen van den verhoogden Christus’ (Efeziërs 4:10). Het gaat daarbij niet alleen om de betekenis, maar ook om het daad-karakter van de vervulling van de wet: ‘Dan valt er werkelijk iets “te zien”: de gestalte van de vervulde wet in den messias, die het heilswerk van God op aarde verricht.’⁸⁴⁶ Jezus bevestigt met zijn optreden de mozaïsche wet en laat daarin ook de ‘geestelijke’ zin van de wet zien: ‘in de messias doet de Geest iets met de wet’.⁸⁴⁷ Belangrijk gegeven is dus, dat de vervulling van de wet door de messias aan daad-karakter heeft: het is een daad van Godswege in de geschiedenis.

⁸⁴³ *VervWet*, 296-458; het totale proefschrift omvat 535 pagina’s.

⁸⁴⁴ *VervWet*, 320.

⁸⁴⁵ *VervWet*, 280.

⁸⁴⁶ *VervWet*, 305.

⁸⁴⁷ *VervWet*, 305.

Van Ruler mist dat aspect bij veel commentatoren in de exegese van twee andere bewijsplaatsen die hij aanhaalt, namelijk Romeinen 13:8-10 en Galaten 5:14, waar de vervulling van de wet verbonden wordt met het volbrengen van het gebod van de liefde. Diverse exegeten interpreteren deze teksten ethisch, terwijl volgens Van Ruler duidelijk is, dat ze historisch-eschatologisch uitgelegd moeten worden: in de persoon van Jezus is de liefde Gods een historische realiteit geworden, die door de Heilige Geest uitgestort is in de harten van de mensen die Jezus belijden als de messias. Met het vervullen van de liefde wordt in de geschiedenis een teken van het komende rijk opgericht. De genoemde teksten moeten dus breder dan alleen met het oog op de ethiek uitgelegd worden. Bij het vervullen van het liefdegebod gaat het om het recht doen aan het theocratische gehalte van ervan. Van Ruler ziet dat bevestigd in het feit, dat Paulus in Romeinen 13 uit Leviticus (19:18) citeert; het gaat dus niet om algemene menslievendheid die beoogd wordt, maar om vervulling van de liefde tot de naaste die een volksgenoot is: ‘dat is: het medelid van het heilige volk Gods!’⁸⁴⁸ Dat gegeven – van de context van Israël waarin het gebod eerder zijn plaats had – moet worden meegewogen in de uitleg van de nieuwtestamentische verwijzing. Van Ruler doet dit door erop te wijzen dat het ‘samenvatten’ van de wet in het liefdegebod (Romeinen 13:9) direct verband houdt met het ‘onder één hoofd stellen’ (Jezus) in Efeziërs 1:22: in de gemeente van Christus komt de vervulling van het gebod van de liefde naar zijn eigenlijke inhoud tot zijn recht: ‘De naaste, tot wien de liefde uitgaat, wordt aangetroffen in de kerk, in ieder geval vlak bij het kruis, van Christus uit, in het “nieuwe Israël”’.⁸⁴⁹

Met een verwijzing naar Romeinen 8:10 (‘... opdat het recht (de eis) van de wet vervuld zou worden in ons, die niet naar het vlees wandelen, maar naar de Geest’) wil Van Ruler aantonen dat feit van de vervulling van de wet niet losgezien kan worden van het werk van de Geest: ‘De wet komt in het werk van den Geest tot vervulling; en de Geest beweegt zich in de banen van het recht der wet.’⁸⁵⁰ Vooral onder deze pneumatische invalshoek gezien is Paulus niet negatief over de wet; de wet heeft voor hem niet afgedaan (zoals ten onrechte wel wordt gesteld⁸⁵¹). Hij is er zelfs positief over en wil de eis, de ‘rechtsorde’ (LXX⁸⁵²) van de wet volledig honoreren onder het gezichtspunt van de correlatie van wet en Geest. Zoals in Romeinen 8:10 het vervullen van de wet in verband gebracht wordt met de Geest, zo gebeurt dat in Galaten 6:2 tussen het vervullen van de wet en Christus. Met deze als vijfde genoemde bewijsplaats (‘Verdraagt elkanders moeilijkheden; zo zult gij de wet van Christus vervullen’) legt Van Ruler uit, dat in de navolging van Christus een element van herhaling zit. Wie doet wat Christus deed ‘treedt, in de actualiteit zijner existentie, binnen in de beweging van het messiaansche werk en hij neemt daaraan deel’.⁸⁵³ De wet blijft daarbij ‘dat groote openbaringsgoed, dat aan Israël is toevertrouwd’⁸⁵⁴, maar het gaat erom dat deze vervuld wordt naar de inhoud die Christus geopenbaard heeft: ‘En haar inhoud openbaart zich dan als een dragen van elkan-

⁸⁴⁸ *VervWet*, 313.

⁸⁴⁹ *VervWet*, 313, onder instemmende verwijzing naar Ph. J. Hoedemaker en A. Kuiper.

⁸⁵⁰ *VervWet*, 314.

⁸⁵¹ *VervWet*, 313.

⁸⁵² *VervWet*, 315; van Ruler gaat ervan uit dat Paulus zich bewust was van deze betekenis van ‘dikaïoma’.

⁸⁵³ *VervWet*, 317.

⁸⁵⁴ *VervWet*, 316; vgl. ook *VervWet*, 317, 318.

ders lasten.⁸⁵⁵ Het vervullen van de wet op deze manier maakt een mens tot deelgenoot aan de beweging van het messiaanse werk.

Tenslotte wijst Van Ruler op de uitspraak van Jezus bij zijn doop door Johannes, in Mattheüs 3:15: 'Laat mij thans geworden, want aldus betaamt het ons alle gerechtigheid te vervullen'. Al is in deze tekst geen sprake van de wet, 'gerechtigheid' heeft daar wel alles mee te maken; Jezus zelf beschouwt de doop van Johannes als 'gerechtigheid' (in de zin van 'rechtsorde') en als zodanig behorend tot 'de wet'. Het woord vervullen krijgt in deze samenhang de betekenis van: erkennen, ondergaan, laten geschieden. Omdat het hier gaat om het vervullen van 'alle' gerechtigheid, betekent het ondergaan van de doop door Jezus dat de gehele wet vervuld is. De wet 'geschiedt' niet alleen, maar wordt ook vervuld: omdat de wet 'geschiedt *aan den messias*'. Deze bepaling hoort er wel zeer noodzakelijk bij. De wet geschiedde ook anderszins. Zij geschiedde in heel het leven van het volk Israël, gelijk het wandelde in de uitverkiezing. Maar dat zij geschiedt aan den messias is haar vervulling.⁸⁵⁶ Dit betekent dat de wet met haar vervulling door Jezus Christus definitief van kracht wordt. De vervulling heeft dus ook een paradigmatisch karakter: 'In den messias is het volk Gods op één mensch samengetrokken en deze eene mens beleeft datgene, wat hij ondergaat, in de plaats van anderen. [...] In zijn middelaarswerk is de messias het voorbeeld voor de gansche existentie.'⁸⁵⁷ Hiermee is de volstrekte geldigheid van de wet een gegeven en worden de gehele existentie naar deze modus 'vervoegd en verbogen'.⁸⁵⁸

De exegetische gegevens samenvattend stelt Van Ruler dat de vervulling van de wet (in de messias, door de Geest) een nieuw moment markeert in het heilshandelen van God in de geschiedenis van de mens.⁸⁵⁹ Het is een messiaans-pneumatische realiteit, historisch-eschatologisch van aard: 'Vervulling is inderdaad: van kracht maken, edoch: op goddelijke wijze. De levende God heeft door zijn Geest, historisch handelend, in den messias iets met zijn wet gedaan. Dát vooral is het "geestelijk" karakter van de wet. Hij heeft haar zelf vervuld. D.w.z.: hij is er zelf in tegenwoordig, messiaansch en pneumatisch, in al de verborgenheid en al de tegenstrijdigheid van het vleesch. Dat zijn wet gehouden wordt en gedaan, is zijn eigen werk, in zijn messias en in al de zijnen.'⁸⁶⁰ Voor Van Ruler is het feit dat de wet vervuld is dus van grote betekenis; het markeert een nieuwe wijze van tegenwoordigheid van God in de existentie. De rechtsorde die God in zijn wet bekend gemaakt heeft, blijft van kracht en kan pas sinds de vervulling van de wet werkelijk tot zijn recht komen. Daar zit voor Van Ruler het waardevolle van zijn gezichtspunt: met de vervulling van de wet komt de totale existentie tot zijn recht en is er reden tot vreugde over het bestaan en hoop voor de toekomst.

Na dit exegetische gedeelte zet Van Ruler zijn bijbels-theologische bevindingen inzake de betekenis van de vervulling van de wet uiteen. Opnieuw gaat het hem

⁸⁵⁵ *VervWet*, 316.

⁸⁵⁶ *VervWet*, 318-319; Van Ruler koppelt het begrip vervulling zeer sterk aan de messias en geeft in een noot hierbij Mattheüs 2:15b ('uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen') als tweede voorbeeld: vervulling van de profetie betekent niet, 'dat het nu pas gebeurt, maar: dat nu gebeurt *aan den messias*'.

⁸⁵⁷ *VervWet*, 319.

⁸⁵⁸ *VervWet*, 319.

⁸⁵⁹ Vgl. *VervWet*, 364.

⁸⁶⁰ *VervWet*, 322.

erom te laten zien dat in het Nieuwe Testament niet alleen negatief, maar ook positief over de wet gesproken wordt: de wet is niet afgeschaft. Toch wil hij niet voorbij gaan aan de negatieve geluiden ten aanzien van de wet. Het blijkt namelijk, dat het negatieve spreken over de wet niet of nauwelijks in tegenspraak is met de positieve waardering voor de wet; de kritische geluiden betreffen vooral de wijze waarop de wet wordt uitgelegd en toegepast, maar richten zich niet op de wet als zodanig.⁸⁶¹ Van Ruler maakt dit allereerst duidelijk aan de hand van de synoptische evangeliën. Hij stelt de kritische houding van Jezus ten aanzien van de wet op één lijn met die van de profeten: ‘Het gaat in de heele wet om den levenden God zelf en om zijn tegenwoordigheid. En de fout van Israël is niet geweest, dat het zich in het cultische, het juridische of het “aardsche” heeft verschanst. Het heeft zich evenzeer in het ethische verschanst. De eigenlijke fout van Israël was, dat het den Héere vergat. Vandaar de profetische kritiek op de wet. Vandaar ook, dat het [Israël] telkens weer in de open werkelijkheid teruggeroepen wordt. Vandaar tenslotte, dat de Heere zichzelf – in den messias – poneert.’⁸⁶² Jezus heeft nooit de wet gediskwalificeerd (als onvolkomen) of in betekenis beperkt (ethische versmalling); ook in uiterlijk-juridische zaken hield hij zich aan de wet.⁸⁶³ Zijn kritiek betrof de verkeerde wijze waarop mensen met de wet omgingen.⁸⁶⁴

De profetische kritiek die Jezus had, mag men volgens Van Ruler dus niet uitspelen tegen de wet als zodanig. Men mag geen dualiteit suggereren tussen profetie enerzijds en thora anderzijds: ‘Er zit evenveel gebod in de profetie als er belofte zit in de Thora.’⁸⁶⁵ Wel belicht de profetische kritiek met name het misverstand dat men ‘door de wet te doen’ ook ‘recht op God’ zou hebben; het blijft erom gaan, dat God zichzelf door middel van de wet openbaart en trouw blijkt te zijn aan zijn beloften en plan met de wereld. De profetische kritiek is ervoor bedoeld het volk daarbij te bepalen en de mens opnieuw in een ‘open werkelijkheid’⁸⁶⁶ te plaatsen: bewust te maken van de allesomvattende inbreng van Gods kant in de gave van de wet. In die zin is ook Jezus zelf ondergeschikt aan de wet: het gaat niet om Jezus, maar om God zelf en zijn rijk. Zijn tussenkomst moet dan ook als ‘intermezzo’ beschouwd worden, ‘maar de grenzen van dit intermezzo kan men nooit goed in het oog krijgen, men blijft binnen de modaliteit van het komen Gods besloten’.⁸⁶⁷ Dat betekent, dat ook Jezus’ profetische kritiek op een verkeerde navolging van de wet onder het gezichtspunt van ‘het komen Gods’ gezien moet worden. Ook al doet zich dus vanwege de profetische kritiek van Jezus een breuk voor met zijn joodse tijdgenoten, de zaak waar het om gaat blijft dezelfde en wordt door de trouw van God gewaarborgd, zij het op een nieuwe wijze en met duidelijke gevolgen.

Een lang citaat laat de denktrant van Van Ruler op dit punt zien:

‘De messias *is* een nieuwe daad Gods, een daad die intreedt niet alleen in de werkelijkheid, maar ook in het geheel der daden Gods, en deze daad heeft een scheppend karakter (de historisch meest opvallende gestalte daarvan is

⁸⁶¹ *VervWet*, 326.

⁸⁶² *VervWet*, 367.

⁸⁶³ Bijvoorbeeld in de opdracht aan de genezen melaatsen om zich aan de priesters te tonen.

⁸⁶⁴ *VervWet*, 342.

⁸⁶⁵ *VervWet*, 343.

⁸⁶⁶ *VervWet*, 348.

⁸⁶⁷ *VervWet*, 354.

het optreden van de christelijke kerk in de plaats van het volk Israël) en zij is in volstreken zin alleen als wonder te verstaan – maar in al deze bepalingen wordt de trouw van God in het minst niet gebroken of ook maar geschonden. In het optreden van de christelijke kerk is God volstrekt trouw aan Abraham, Isaac en Jakob, gelijk hij in de offerhandeling op Golgotha, waarbij het voorhangsel van den tempel scheurt, volstrekt trouw is aan Mozes, gelijk hij ook – zoo zouden we verder kunnen gaan – in den opbouw (en in de verwoesting) van het christelijke Europa volstrekt trouw is aan David, die zijn schoen op Edom werpt (Ps. 60:10). Men behoeft waarlijk niets af te dingen op de revolutionaire nieuwheid van de daden Gods. Wanneer men ze slechts als daden *Gods* verstaat en wanneer men slechts God, den God der openbaring, des levens, des heils en der opstanding, in één woord: den levenden God kent – dan verstaat men ook, hoe zijn *trouw* niet geschonden wordt, ook niet in zijn grootste wonderen.⁸⁶⁸

Er vindt dus een contaminatie plaats ‘van volstrekt wonder en volstrekte trouw’⁸⁶⁹ – ook op het punt van de vervulling van de wet door Jezus: ‘al het oude zit er volop in’.⁸⁷⁰ En ook al neemt Jezus de functie van de wet over (als bemiddelaar van Gods heil), inhoudelijk blijft de wet van kracht. Wel zij gewezen op het voorbehoud dat Van Ruler hierbij maakt: de vervulling van de wet komt alleen in verbondenheid met Christus en onder de leiding van de Geest tot zijn recht: ‘Pas dan is zij [de wet] in volle omvang verstaan als het medium tusschen de openbaring en de existentie. In haar treedt dan de openbaring in de hééle existentie binnen.’⁸⁷¹ Men zou dus samenvattend kunnen zeggen: aan de hand van de synoptische gegevens laat Van Ruler de soteriologisch-existentiële betekenis zien van de wet; in het optreden van Jezus is de wet inhoudelijk bekrachtigd en wordt elke uitleg van de wet die afbreuk doet aan de inhoud ervan onder kritiek gesteld, ter wille van het verhelderen van de blijvende existentiële betekenis van de wet.

In zijn beschrijving van de Paulinische gegevens betreffende de beoordeling van de wet laat Van Ruler eveneens zien, dat de wet slechts schijnbaar negatief beoordeeld wordt. Ook bij Paulus heeft de negatieve kwalificatie van de wet te maken met datgene wat mensen van de wet gemaakt hebben. Dit leidt ertoe, dat Paulus in de theologische reflectie op de komst van Christus zo negatief is over de wet. Instemmend haalt Van Ruler hierbij W. Gutbrod aan: ‘Das paulinische Nein zum Gesetz entstammt seinem Ja zu dem in Jesus Christus Geschehenen, nicht einer rationalen Kritik oder missionarischen Taktik.’⁸⁷² Het verkeerde gebruik van de wet door Israël maakte een ingrijpen van God in de persoon van de messias des te noodzakelijker. Israël zocht in de wetbetrachting de eigen gerechtigheid in plaats van Gods gerechtigheid en kwam daardoor tegenover God te staan: ‘déze zelfhandhaving is de eigenlijke zondige begeerte; déze gedachte is de misleiding der zonde (Rom. 7:11) en de bedekking welke over het israëlitische hart ligt, telkens wanneer Mozes

⁸⁶⁸ *VervWet*, 364-365.

⁸⁶⁹ *VervWet*, 365.

⁸⁷⁰ *VervWet*, 365.

⁸⁷¹ *VervWet*, 366.

⁸⁷² *VervWet*, 399 (zo W. Gutbrod in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 1067, vgl. 1063); vgl. *VervWet*, 383.

voorgelezen wordt (2 Cor. 3:15)'.⁸⁷³ Maar daar tegenover staat weer het initiatief van God ter wille van zijn rijk: 'Hij heeft in den Christus door den Geest zijn oorspronkelijke en eigenlijke bedoeling met de belofte, aan Abraham, en de wet, door Mozes geschonken, dwars tegen des menschen misbruik van zijn wet in, doorgezet.'⁸⁷⁴ Van Ruler beschouwt dit als de kern van het apostolische kerugma aangaande de wet: 'de levende God heeft haar zèlf ter hand genomen en haar over de heele linie vervuld, dat is: haar als een realiteit in den Christus door den Geest opgericht dwars tegen al onze opstandigheid en misbruik in'.⁸⁷⁵ Goed beschouwd is Paulus dus juist positief over de wet; de gave van de wet wordt door Paulus beschouwd als de bemiddeling van Gods heil in de zondige existentie.⁸⁷⁶

Aan de hand van een zevental punten uit de brieven van Paulus werkt Van Ruler bovenstaande kernpunten uit. Allereerst merkt hij op, dat de aanduiding dat Christus 'het einde' (telos) van de wet is (Romeinen 10:4) vertaald moet worden als 'tot vervulling komen'⁸⁷⁷ in de zin van 'inhoud geven, bekrachtigen'. De wet blijft dus rechtsgeldig, zodat de joodse afwijzing van de vervulling van de wet in Christus een afwijzing is van de gerechtigheid Gods. Vervolgens gaat Van Ruler erop in, dat er thans 'buiten de wet om' en 'zonder werken der wet' gerechtigheid en rechtvaardiging is (Romeinen 3:21, 28). Ook hier gaat het niet om een ontkenning van de wet, maar om het feit dat God op een andere manier dan de mensen zouden verwachten gerechtigheid en rechtvaardiging tot stand brengt, terwijl God wel inhoudelijk aan de wet vasthoudt. Problematisch acht Van Ruler hierin het gegeven, dat de mens daarmee volledig uitgeschakeld lijkt te zijn, terwijl het toch een wezenlijk aspect was van het functioneren van de wet als medium tussen openbaring en existentie⁸⁷⁸; aan de andere kant blijkt Paulus de wet 'ook in haar oprichting, moeilijk kan denken zonder "werken"' (Rom. 2:13; Gal. 5:22/23 enz.)'.⁸⁷⁹ Een derde aandachtspunt in verband met de vraag naar de al dan niet blijvende betekenis van de wet is 'het in Paulus' gedachtengang sterk geaccentueerde element, dat de wet er later bij en om zoo te zeggen tusschenbeide gekomen is'⁸⁸⁰ (Galaten 3:17,19; Romeinen 5:20). Dit zou uitgelegd kunnen worden als een relativering van de wet, maar dat zou niet juist zijn. Waar het Paulus om gaat is: de gave van de wet te localiseren binnen het kader van het verbond van God met Abraham, zoals hij dat ook doet met het evangelie. Het gaat om het accentueren van de beloften aan Abraham en het leven in geloof en hoop. In dat kader staat de gave van de wet: 'Het eigenlijke heil ligt [...] in de genade'⁸⁸¹, de belofte, het evangelie. Maar de wet is erbij gekomen, ter wille van de uitbeelding en uitbreiding van het heil en dan vooral met het oog op de uitbeelding van het heil in het volksleven.⁸⁸² Inhoudelijk is het met de wet niet anders dan met het godswoord aan Abraham: wandel voor mijn aangezicht en wees oprecht (Gene-

⁸⁷³ *VervWet*, 382.

⁸⁷⁴ *VervWet*, 384.

⁸⁷⁵ *VervWet*, 399.

⁸⁷⁶ vgl. *VervWet*, 403.

⁸⁷⁷ *VervWet*, 371; 'telos' moet dan niet als 'einde' vertaald worden, maar als doel.

⁸⁷⁸ *VervWet*, 376.

⁸⁷⁹ *VervWet*, 376.

⁸⁸⁰ *VervWet*, 376.

⁸⁸¹ *VervWet*, 377.

⁸⁸² *VervWet*, 377.

sis 17:1) en aan de besnijdenis zit overigens al een ceremonieel-cultisch aspect.⁸⁸³ Ook hier geldt dus dat men 'wet' en 'belofte' niet tegen elkaar moet uitspelen, maar de gave van de wet in samenhang met en binnen het kader van de belofte van heil en genade moet zien. Beiden zijn van blijvende betekenis.

De overige punten die Van Ruler uit de paulinische gegevens naar voren haalt betreffen vooral de relatie tussen wet en zonde en de functie van de wet om de mens van zonde te weerhouden. Doordat de zonde zich meester gemaakt heeft van de wet (Romeinen 7:7-14), krijgt de wet een averechtse uitwerking: de wet veroordeelt de mens die zich niet aan de wet houdt en leidt daardoor ten dode in plaats van ten leven (Romeinen 8:2).⁸⁸⁴ Dat heeft echter ook een positieve kant: de wet bepaalt een mens bij het eigen onvermogen om de zonde te boven te komen. 'Zóó verwijst de wet den mensch naar Christus en wil hem in de voetstappen van Abraham, die de belofte geloofde, doen treden.'⁸⁸⁵ Het probleem met Israël was, dat het de wet te zeer als doel in plaats van middel beschouwde en daardoor het belofte-karakter ervan uit het oog verloor: 'De wet is gegeven als medium tussen het heil en de existentie. Dát zag Israël over het hoofd. Het zag niet, hoe door de wet het heil in de existentie ingaat, doch trachtte vanuit de existentie door middel van de wet het heil te bereiken en te werken.'⁸⁸⁶ Van Ruler verwijst hierbij instemmend naar K. Mittring en schrijft in een noot: 'Ik noteer hierbij de prachtige opmerking van A.Zahn [*Das Gesetz Gottes*, 27]: Uebrigens ist nicht nur das Gesetz, sondern ebenso auch das Evangelium einer solchen Verkehrung durch menschliche Blindheit ausgesetzt, was genugsam die ganze Kirchengeschichte beweist. Hij merkt op, dat over het hart van de christelijke kerk evenzeer een bedekking ligt, wanneer Paulus wordt voorgelezen, als er over het hart van Israël lag, wanneer Mozes werd voorgelezen. De mensch is volstrekt onbekwaam, den openbaringswil van God recht te verstaan'.⁸⁸⁷

Met andere woorden: datgene wat Israël verweten zou kunnen worden geldt evenzeer de kerk. In de christelijke existentie komt dus hetzelfde probleem terug als in Israël: de mens vergrijpt zich aan het heil van God.⁸⁸⁸ Om dat aan het licht te brengen blijft de wet nodig en heeft in dat opzicht een negatieve functie, zoals tot uitdrukking komt in Galaten 3:23 waar Paulus de wet een 'celbewaarster' noemt: de wet houdt een mens in verzekerde bewaring, gevangen. Wat een mens ook probeert, in de wet openbaart God zijn gerechtigheid en deze wordt in alle swat een mens doet zichbaar, zowel in het afwijzen als in het houden van de wet. Haaks op het menszijn staat de gerechtigheid Gods. Dat geeft een grote spanning en tegenstrijdigheid in de existentie, die slechts doorbroken wordt doordat God ook verzoening tot stand brengt en daarmee zelf aan de eis die de wet stelt voldoet, ter wille van de mens. Daardoor krijgt de wet een nieuwe betekenis, namelijk als 'tuchtmeester' (Galaten 3:24,25), letterlijk vertaald: 'opvoeder'. Aan de ene kant wordt de mens

⁸⁸³ *VervWet*, 377-378.

⁸⁸⁴ *VervWet*, 383.

⁸⁸⁵ *VervWet*, 380; met een instemmende verwijzing door Van Ruler naar W. Gutbrod.

⁸⁸⁶ *VervWet*, 383; vgl. *VervWet*, 393, waar Van Ruler stelt dat Israël zich tot heidendom en tot 'wereld' heeft gemaakt door zijn verkeerde gebruik van de wet Gods.

⁸⁸⁷ *VervWet*, 383, noot 40.

⁸⁸⁸ *VervWet*, vgl. 389.

dus bevrijd van een onjuist gebruik van de wet, aan de andere kant blijft de wet als zodanig wel functioneren als orde van het rijk Gods.

Wat Van Ruler met zijn uitvoerige beschrijving van de paulinische gegevens wil laten zien is een zeer gevarieerd gebruik van de term 'wet' door Paulus. De wet heeft voor Paulus een geestelijk karakter, omdat ze de gerechtigheid Gods stelt tegenover de rebellie van de mens. In die zin heeft de wet iets dreigends en dat des te meer, als men de wet gelijk stelt met de 'raad Gods'.⁸⁸⁹ Dat is de negatieve manier waarop Paulus de wet beschrijft, zij het dan negatief in de zin van kritisch naar de mens, maar niet vanwege de inhoud van de wet. In positieve zin beschrijft Paulus de wet als rustend in Gods liefde en genade, in zijn verbond en belofte; ook de daad Gods in de verzoening door Jezus Christus moet in deze samenhang met de wet gezien worden. Het eerste aspect is meer 'diepte-psychologisch' van aard; het tweede heeft te maken met het toekennen van een 'wereld-historische' functie aan de wet.⁸⁹⁰ Voor dit laatste – waarbij het gaat om het handelen van God in de geschiedenis – neemt Paulus de relatie van God met Israël tot voorbeeld: 'Het volk Israël is hem het groote historische paradigma van dit handelen Gods met zijn wet in de zondige existentie. Maar in zijn [Paulus'] "psychologische" doorgronding van het geestelijke proces in het hart van de enkelen mensch vindt hij een weerspiegeling van datgene, waartoe Israël gesteld was.'⁸⁹¹

Met deze laatste opmerking bedoelt Van Ruler aan te geven, dat het element van rebellie tegen Gods gerechtigheid niet alleen als tot Israël beperkt beschouwd mag worden; het is algemeen menselijk en strekt zich ook uit over de christelijke existentie. Wanneer men dit aspect van de wet serieus neemt 'moet men zich bewegen in de richting van de opvatting, dat een gekerstende cultuur niet anders te verstaan is dan als een incidentele herhaling – mutatis mutandis – van het volk Israël. In ieder geval zal men kerkhistorisch moeilijk anders over de feiten kunnen oordelen, dan in dezen zin, dat de christenheid zich evenzeer aan het evangelie heeft vergrepen, als het volk Israël aan de wet. Beide keeren is gebleken, dat de mensch niet de capaciteit bezit, den openbaringswil Gods te verstaan en te bewaren.'⁸⁹²

In feite gaat het hier volgens Van Ruler om 'de ontzaglijke waarheid van de theodicee'⁸⁹³ en dus: om de worsteling van God en mens met het probleem van de schuld. Dat God dit probleem buiten de mens om heeft opgelost in de vervulling van de wet door Christus – tot en met de eis der verzoening toe – kan alleen beschouwd worden als daad van zijn liefde.⁸⁹⁴ Dit kan alleen verstaan worden in samenhang met Israël. Zowel de vervulling van de wet als de vervulde wet zelf dragen een 'israëlitisch karakter', ook in hun functioneren voor de kerk: 'Ook het christendom raakt de bijzonderheid en het uitverkiezingskarakter der openbaring niet kwijt. De vervulling van de wet is in Israël geschied: in de gave van den messias en van den Geest. De volkeren der aarde moeten in Israël worden ingelijfd, zullen zij in het koninkrijk, het recht en de wet Gods gesteld worden. Een gekerstende cultuur is een incidentele herhaling van het volk Israël, waarin het werk Gods, de positieve en de

⁸⁸⁹ *VervWet*, 404; Van Ruler verwijst hier instemmend voor naar H.F. Kohlbrügge.

⁸⁹⁰ *VervWet*, 403.

⁸⁹¹ *VervWet*, 403.

⁸⁹² *VervWet*, 403.

⁸⁹³ *VervWet*, 403.

⁸⁹⁴ *VervWet*, 408: 'Het kruis is de historische cultus van de liefde'.

negatieve functie van de wet, de verzoening en de schulderkennis voltrokken worden aan de existentie. Het geheim der geschiedenis ligt in de verzoening van de schuld. Zij is worsteling Gods en worsteling der mensen met het raadsel der zonde.⁸⁹⁵ Aldus de conclusie van Van Ruler na zijn behandeling van de paulinische gegevens.

De overige nieuwtestamentische gegevens betreffende een positieve en negatieve beoordeling van de wet completeren het beeld zoals Van Ruler dat al aan de hand van de synoptische evangeliën en de paulinische gegevens geschetst heeft. Uit nieuwtestamentische gegevens over de beoordeling van de wet in de 'oergemeente'⁸⁹⁶ concludeert Van Ruler, dat er van meet af aan een problematische relatie tot de wet geweest is. De houding van Paulus werd gekenmerkt door principiële onverzettelijkheid (verzoening door Christus), maar aan de andere kant is er vorm van toegeeflijkheid (zoals blijkt uit de besnijdenis van Timotheüs), juist ter wille van de evangelieverkondiging. Het is duidelijk een overgangstijd, waarin de vormgeving van de christelijke existentie nog volop in beweging is; wel is 'heiliging' daarbij een in het oog springende categorie⁸⁹⁷ en wordt daarmee aansluiting op de wet gezocht, zowel ceremonieel (liturgie), als ethisch en juridisch.

De sleutel hiervoor ligt in het feit, dat men Jezus identificeerde met de messias en zo als 'de koning op de troon van David' poneerde⁸⁹⁸: 'Hij is de koning van de koningen. In zijn offer wordt het recht Gods opgericht op de aarde, als het recht, waarin het leven is. In het apostolaat wordt de grondvorm van het nieuwe volk Gods gelegd. Het evangelie van het Koninkrijk gaat uit tot de volkeren der aarde.'⁸⁹⁹ Het recht Gods, de wet, wordt in dat proces als normerend beschouwd, al is er dus nog wel duidelijk een worsteling met de vormgeving van het christelijke bestaan. Zo blijkt in de brief van Jacobus een duidelijk aansluiten op de wet: met 'de volmaakte wet' – 'de wet der vrijheid' bedoelt Jacobus de wet die God aan Israël geopenbaard heeft. Maar de vervulling van de wet in het christelijke bestaan krijgt bij hem een eschatologische scopus, omdat het zich onttrekken aan de wet ingaat 'tégen de laatste bedoelingen Gods', terwijl het er juist om gaat, dat 'het heil opgaat in de gewone vormen der existentie'.⁹⁰⁰ Toch geldt ook hier dat het een zoeken in besef van eigen machteloosheid is. 'De eenige oplossing zal wel daarin liggen, dat Christus opnieuw gekruisigd wordt.'⁹⁰¹ In die gestalte staat het heil dan 'opnieuw, als verzoening, in de existentie, als schuld'.⁹⁰² Een paradoxale verhouding tot de wet tekent dan de christelijke existentie, zoals dat ook het geval was bij het functioneren van de wet in Israël.

Wel is een toenemende concentratie op Jezus Christus te zien; Van Ruler ziet dat het duidelijkst terug in het Johannes-evangelie. 'Wij staan hier voor een beslissend gegeven. Jezus Christus is alles. Hij is het ware. Bij hem valt al het andere weg, ook

⁸⁹⁵ *VervWet*, 408.

⁸⁹⁶ *VervWet*, 409.

⁸⁹⁷ *VervWet*, 416.

⁸⁹⁸ *VervWet*, 416.

⁸⁹⁹ *VervWet*, 416.

⁹⁰⁰ *VervWet*, 445.

⁹⁰¹ *VervWet*, 445.

⁹⁰² *VervWet*, 445.

de mozaïsche wet en de heele openbaring Gods aan Israël.⁹⁰³ Maar juist omdat Jezus Christus de vervulling van de wet en de profeten is, keert de schrift ook weer terug. Het evangelie werd als het woord van Jezus na zijn opstanding toegevoegd aan de schrift; de discipelen geloofden ‘in de schrift en het woord, dat Jezus gesproken had (Joh. 2:22)’.⁹⁰⁴ De discipelen geloven na zijn opstanding en geleid door de Geest dat Jezus de messias was, de heiland Israëls.⁹⁰⁵ In relatie tot hem krijgen de schriften en de wet opnieuw betekenis en gaan zij een andere rol spelen dan in het jodendom: ‘Zoo doen zij wat de Joden geweigerd hadden en worden zij het ware Israël.’⁹⁰⁶ De ontwikkeling die Van Ruler hierin ziet is die van een toenemende afstand tot het jodendom in de christelijke oergemeente.

Van de nieuwtestamentische gegevens die Van Ruler op een rij zet, verdient ten slotte zijn behandeling van de Hebreeënbrief bijzondere aandacht. Volgens Van Ruler markeert de wijze waarop in de Hebreeënbrief met de wet wordt omgegaan namelijk een verandering. Er zijn ook wel negatieve kwalificaties met betrekking tot de wet, maar in feite worden in het perspectief van de Hebreeënbrief de inzettingen van het oude verbond in positieve zin betrokken in de godsopenbaring die voortgegaan is met en na Jezus. Vooral uit de wijze waarop in Hebreeën 8 en 10 uit Psalm 40 (7-9) en Jeremia 31 (31-34) geciteerd wordt, blijkt volgens Van Ruler dat de schrijver van de Hebreeënbrief een veel harmonischer verband zag dan Paulus. Zijn typering van het hogepriesterschap van Jezus ‘naar de ordening van Melchizedek’ (Hebreeën 7:11, 15-19) maakt een besef duidelijk van een nieuwe daad Gods in de geschiedenis. Deze daad Gods ziet hij reeds in het Oude Testament beloofd en beschreven; vandaar zijn aanhalingen uit Psalm 40 en Jeremia 31. ‘Dat wijst erop, dat voor zijn besef het nieuwe niet vréemd staat tegenover het oude: het ligt er kennelijk reeds in.’⁹⁰⁷ En hij verbindt dat aan het handelen Gods: ‘dezelfde God, die de inzettingen van het Oude Verbond gaf (vgl. Hebr. 10:31; 12:29), beloofde ook deze nieuwe gave, welke hij nu schenkt in den messias en door den Geest. In zijn nieuwe daden blijft hij kennelijk zichzelf gelijk; de nieuwhed van zijn daden doet zijn trouw niet teniet.’⁹⁰⁸ In feite gaat het de schrijver erom te laten zien dat er een wezenseenheid of identiteit bestaat tussen de wet Gods (en de vervulling daarvan) en de messianiteit van Jezus.⁹⁰⁹ Niet alleen naar de Geest, maar ook letterlijk – in het vlees – heeft Jezus de wet vervuld; hij is er één mee geworden.

Tot die tijd kon de wet – en binnen het kader van de wet ook de eredienst – niet anders functioneren dan als een schaduw van het hemelse. Want de wet was door God in handen van mensen gelegd en daardoor onderhevig aan de zwakte van het vlees en ‘zonder kracht en nut’ (Hebreeën 7:18)⁹¹⁰; het eigenlijke doel ervan kon slechts bereikt worden onder het gezichtspunt van de hoop, maar nooit zou er – juist vanwege de zonde – een volkomen verzoening mogelijk door de priesterlijke offer-

⁹⁰³ *VervWet*, 448; vgl. *VervWet*, 452.

⁹⁰⁴ *VervWet*, 448.

⁹⁰⁵ *VervWet*, 449.

⁹⁰⁶ *VervWet*, 456.

⁹⁰⁷ *VervWet*, 419.

⁹⁰⁸ *VervWet*, 419.

⁹⁰⁹ *VervWet*, 420.

⁹¹⁰ Vgl. voor meer negatieve typering: *VervWet*, 421-422; vgl. *VervWet*, 432: God gaf zijn volk de wet ‘om op aarde het eeuwige heil in het hemelse heilgdom uit te beelden. Deze wet is in het vleesch vastgelopen’.

dienst mogelijk zijn. Daarom was een nieuwe daad van God nodig. De wet is zozeer in de menselijke existentie ingegaan, ‘dat gebleken is, dat tenslotte alleen de levende God zelf in staat is, met de zonde in het reine te komen, den mensch te redden en zijn wet te vervullen, dat is: het beeld in de schaduwen te brengen (Hebr. 10:1).’⁹¹¹ Daarom heeft het historische offer van Jezus wel de kracht die aan het ‘oude verbond’ ontbrak, namelijk om zowel de zonden te verzoenen als het geweten van de mens te reinigen: ‘Dit geschiedt objectief, voor Gods aangezicht, in den hemel, door den eeuwigen Geest, naar de kracht van het onvernietigbare leven.’⁹¹² Opvallend vindt Van Ruler, dat de schrijver van de Hebreeënbrief echter met respect en met ‘piëteit’ spreekt ‘over het volk Israël, het oude verbond en de oudtestamentische schrift’⁹¹³; de priesterlijke dienst wordt zo beschreven dat duidelijk wordt, ‘dat ook reeds in het oude verbond de heerlijkheid Gods rustte op de plaats der priesterlijke verzoening’.⁹¹⁴ Deze positieve toon hangt samen met het besef, dat het oude verbond door God zelf als schaduwbeeld van het nieuwe bedoeld was.⁹¹⁵ Mogelijk is dat ook de reden, vermoedt Van Ruler, dat de schrijver in Hebreeën 8:8 een wijziging aanbrengt in zijn citaat uit Jeremia 31; in plaats van ‘oprichten’ (diathesomai; LXX) gebuikt hij ‘voleindigen’ (sunteleso): ‘Reeds uit deze kleine wijziging alleen blijkt overduidelijk, dat alle comparatieven, welke wij de apostel zagen gebruiken in zijn teekening van de verhouding van het nieuwe tot het oude’⁹¹⁶, hem niet verhinderen, om tegelijkertijd de volle continuïteit (de continuïteit van het wonder en de trouw Gods) tusschen het oude en het nieuwe op te merken.⁹¹⁷ Ondanks alle aandacht in de Hebreeënbrief voor het ‘nieuwe’ is het ‘oude’ er echter nog wel, al is het ‘niet ver van verdwijning’ (Hebreeën 8:13). Van Ruler: ‘Dit zijn inderdaad curieuze formuleeringen. Zij schijnen te suggereeren, dat de “afschaffing” van het oude verbond een proces is; dat de christelijke gemeente daar nog midden in staat; dat onderdehand het oude nog zijn beteekenis voor haar houdt. De brief aan de Hebreeën is zelf de meest sprekende illustratie van deze situatie.’⁹¹⁸ Onder dat gezichtspunt wordt ook de duidelijke accentuering van de hemelvaart begrijpelijk. Christus is het ‘hemelse heiligdom’ binnengegaan, zoals ook de hogepriester aan het gezicht onttrokken werd bij het uitvoeren van zijn taak. ‘De christelijke kerk wordt min of meer weer in de situatie van het volk Israël gesteld. Zij is tenminste óók in de verwachting gesteld.’⁹¹⁹ Zij verwacht de wederkomst van Jezus en weet dat het hemelse Jeruzalem pas het einde van alle beloften is: ‘Wij staan dan ook, met al de vaders van het oude verbond, op den pelgrimsweg (Hebr. 11:1, 12:1). Zij zouden zonder ons, wanneer wij niet met hen mee wandelden, niet tot de volmaaktheid kunnen komen (Hebr. 11:40).’⁹²⁰ Tot die tijd blijft de priesterdienst van Jezus nodig (Hebreeën 9): ‘Ook wij zijn er “nog niet”’.⁹²¹ Maar juist vanwege

⁹¹¹ *VervWet*, 428.

⁹¹² *VervWet*, 426.

⁹¹³ *VervWet*, 428.

⁹¹⁴ *VervWet*, 429.

⁹¹⁵ *VervWet*, 429; Van Ruler haalt hier H. van Oyen aan, aan wie hij zeer veel te danken heeft voor zijn behandeling van de Hebreeënbrief (vgl. *VervWet*, 417, noot 5).

⁹¹⁶ De ‘negatieve kwalificaties’, *VervWet*, 430.

⁹¹⁷ *VervWet*, 430.

⁹¹⁸ *VervWet*, 433.

⁹¹⁹ *VervWet*, 433.

⁹²⁰ *VervWet*, 433.

⁹²¹ *VervWet*, 437.

‘de offerhandeling Gods op Golgotha en in den hemel’⁹²² staat de christelijke gemeente hoopvol in de wereld, namelijk onder het gezichtspunt van de ‘relatie van het heil op de zonde, van de verzoening op de schuld’⁹²³ en van daaruit ontdekkende wat ‘de ware, pneumatische, zedelijkheid’⁹²⁴ (Hebreeën 10:15-18) inhoudt. Van Ruler concludeert van hieruit tot een samenhang tussen oude en nieuwe verbond, in de beweging van het onderweg zijn. De kerk is in beweging, ‘zij gaat haar pelgrimstocht. De thora en de profetie, het volk Israël en het davidische koningschap, de theocratie en de symboliek van het Oude Testament zijn haar daarbij het paradigma Gods; zij heeft een wolk van getuigen om zich heen en moet den wedloop lóópen (Hebr. 12:1). En in het Nieuwe Testament met zijn evangelie des koninkrijks, zijn “Jezus de Heer” en zijn apostolisch-missionairen drang steeds de eigenlijke stuwkracht, welke haar de wereld en de eeuwen in stuurt.’⁹²⁵ Het oude is van betekenis en het nieuwe evenzeer; dat bepaalt de christelijke existentie. De geschiedenis doet ten volle mee, juist omdat daarin het heil Gods tot vervulling komt.⁹²⁶ In de Hebreeënbrief wordt de christelijke existentie onder dat gezichtspunt beschreven.

Na zijn uitvoerige bijbels-theologische verhandeling komt Van Ruler tot zijn conclusies en de toepassing van zijn these. In kort bestek is daarvan al iets aangegeven aan het begin van de inhoudelijke beschrijving van *De vervulling van de wet* in deze paragraaf. Aan het eind van deze beschrijving gaat het er nu om enkele lijnen naar voren te halen die aan de vragen naar de visie van Van Ruler op de relatie God-Israël raken.

Om te beginnen moet er dan op gewezen worden, dat Van Ruler in zijn concluderende hoofdstuk opnieuw de betekenis van het Oude Testament onderstreept: ‘Het Oude Testament is het eigenlijke en alles omvattende Woord Gods in de wereld.’⁹²⁷ Hij ziet dat bevestigd in de nieuwtestamentische gegevens inzake de vervulling van de wet. Hij tekent daarbij aan, dat het begrip ‘wet’, ‘thora’ breed genomen moet worden, namelijk als aanduiding van het gehele Oude Testament.⁹²⁸ Waar het om gaat is, dat God zelf de wet ter hand genomen heeft en vervuld heeft in de messias en door de Geest. Daarmee is alles wat in de wet, het Oude Testament, besloten lag van kracht geworden: het wezen van God (zijn wil en raad, zijn liefde en gerechtigheid) is in de geschiedenis werkelijkheid geworden.⁹²⁹ Dat is dus een heilshistorisch feit: God heeft in de geschiedenis ingegrepen.⁹³⁰ Dit houdt niet een herroepen of beëindigen van de wet in, maar een bekrachtiging en een terechtbrengen. Retrospectief gezien kan men dan ook zeggen: ‘Dat de levende God zijn wet vervuld heeft in den Christus door den Geest, beteekent ongetwijfeld ook dit, dat de verhoogde Christus door den Geest in de wet Gods tegenwoordig is’.⁹³¹ Met andere

⁹²² *VervWet*, 437.

⁹²³ *VervWet*, 437.

⁹²⁴ *VervWet*, 438.

⁹²⁵ *VervWet*, 438.

⁹²⁶ Vgl. *VervWet*, 439.

⁹²⁷ *VervWet*, 466-467.

⁹²⁸ *VervWet*, 476.

⁹²⁹ *VervWet*, 476.

⁹³⁰ Vgl. *VervWet*, 462.

⁹³¹ *VervWet*, 464.

woorden: in de wet als zodanig is het heil voor de totale existentie voorzien⁹³², door de vervulling van de wet door de messias wordt het heil werkelijkheid.

Het verband met het functioneren van de wet in Israël blijft echter bestaan, want wat in de thora beschreven staat als vormgevend voor de existentie keert terug met de vervulling van de wet: 'Het volk Gods keert terug; de twaalf stammen Israëls in de apostelen, welke met hun twaalfstal de grondvorm van het volk Gods op aarde uitmaken. En de zending plaatst het "nieuwe" volk Gods in dezelfde positie als waarin Israël stond: uitgeroepen onder de volkeren der aarde en gesteld tot een zegen voor alle geslachten.'⁹³³ Wel maakt Van Ruler hierbij een relativerende kanttekening. Want er blijft een tegenstrijdigheid: 'Het rijk staat opgericht in het vléesch. Het blijft in het torso, de vermenging en de mislukking steken. Er heeft wel realiséering plaats. Maar niet van het eeuwige rijk; doch van het heil; en van het heil in de existentie; en daarom van de existentie. Maar het rijk Gods overtreft alles.'⁹³⁴ Ook in dat opzicht is de kerk in dezelfde situatie gesteld als Israël en hangt veel af van de wijze waarop zij omgaat met het evangelie. In de bekrachtiging van de wet stelt ook het evangelie dat het handelen Gods universeel van aard is. Echter: 'De kerk heeft dit veelszins vergeten. Zij heeft het kerugma laten opgaan in de didache. De universele visie raakt zij gedurig kwijt. Zij zag den staat en de wereld niet meer, maar alleen zichzelf. Zij vergat, dat het evangelie apostolisch is. In wezen viel daardoor de kerk weer in dezelfde fout als Israël: zij vergat – in het evangelie – den levenden God zelf en stelde zich tevreden met zijn messiaansche en pneumatische gaven.'⁹³⁵ Juist het torso-karakter van de oprichting van het heil in de existentie zou een verlangen naar een volkomen realisatie hebben moeten opwekken.

Van Ruler pleit daarom voor een nieuw besef, een opnieuw bewust worden van wat de vervulling van de wet zowel messiaans als pneumatisch betekent. Noch met de komst van de messias, noch met de gave van de Geest is de voleinding van het plan Gods met de wereld gekomen. Beide markeren slechts momenten in het historisch-eschatologische handelen van God⁹³⁶, zij het wel momenten die van doorslaggevend betekenis zijn. Doordat Christus gekomen is, is er verzoening tot stand gebracht voor de zonde van de mens. Door de verzoening (die openbaring van de liefde Gods is) is voldaan aan de gerechtigheid (de eis die door de wet gesteld werd). Daar is vervolgens de gave van de Geest bij gekomen. Waar de vervulling van de wet in de messias de 'grondlegging' van het heil in de wereld is, betekent de vervulling door de Geest de 'uitbreiding' van het heil in de wereld.⁹³⁷ Zo valt de christelijke existentie niet samen met de messianiteit van Jezus, maar gaat het erom, dat de messianiteit van Jezus een uitwerking krijgt in de existentie, vanuit zijn verzoeningswerk. Daarbij moet men beseffen 'dat de wet in haar vervulling *paradigmatisch* aan den messias geschiedt'.⁹³⁸ Deze uitwerking geschiedt door de gave van de Geest: 'De Heilige Geest schrijft realiter de wet Gods in de harten, in de existentie der men-

⁹³² *VervWet*, 485: 'de wet is de grondlegging van het heil'.

⁹³³ *VervWet*, 527.

⁹³⁴ *VervWet*, 466.

⁹³⁵ *VervWet*, 473.

⁹³⁶ Vgl. *VervWet*, 462; 476; 494.

⁹³⁷ *VervWet*, 499.

⁹³⁸ *VervWet*, 494

schen.⁹³⁹ Ook hier gaat het om een daad van God. Het is ‘*gratia interna*’, maar wel ‘*realiter*’: de wet voltrekt zich aan de mens en in de mens door de Geest en krijgt zo zijn uitwerking in de existentie.⁹⁴⁰ Van Ruler: ‘Wij kunnen deze dingen samenvatten in deze formulering: het waarachtige volk Gods bestaat alleen “*en pneumatici*”, dat is in de werkelijkheid van de *dáád* des levens, waarin de wet Gods volbracht wordt.’⁹⁴¹ In dit volbrengen van de wet wordt het heil Gods in de wereld uitgebreid. Vandaar dat Van Ruler grote apostolisch-missionaire betekenis toekent aan de wet (voor kerk, samenleving en ethiek), zij het onder het gezichtspunt van de verzoening door Christus en de gave van de Geest. De wet is onmisbaar ter bemiddeling (‘*mediatie*’) van het heil: ‘Geschiedt deze *mediatie* (in de apostolische kerstening der wereld), dan wordt het heil in de existentie uitgebreid en uitgebeeld, en tegelijkertijd het rijk in het vleesch opgericht.’⁹⁴²

Op het punt van de relatie van God met Israël ziet Van Ruler in dit geheel wel een verandering gekomen sinds de vervulling van de wet in de messias door de Geest. Hij signaleert dat als een lastig punt: ‘Men moet al met een apostolischen geest begiftigd zijn, om het handelen Gods te volgen. Hij doet iets met Israël, met het Oude Testament, met de thora. Hij vervult het alles en maakt het van kracht. Maar letterlijk-rationeel valt hier weinig continuïteit te bespeuren. Zij wordt alleen door God zelf, en dan historisch-geestelijk, d.w.z. in de werkelijkheid der geschiedenis en op de wijze en in de kracht van den Heiligen Geest, vastgehouden. Wij kunnen alleen maar stamelen van een kerugmatische, een functionele en een materiële betekenis van de mozaïsche wet in de apostolische kerstening der wereld.’⁹⁴³

Aan de ene kant is er de grondlegging van het heil in de wereld, aan de andere kant de uitbreiding van het heil in de wereld; slechts wanneer men beiden retrospectief beziet (onder het gezichtspunt van het eschaton) blijkt er een continuïteit te zijn en ziet men dat er een parallellie tussen beide bestaat: ‘Gelijk de wet Gods, als grondlegging van het heil in de wereld, de realiseering van de belofte en het verbond, aan Abraham geschonken en opgericht, geweest is (de verzoening in den messias en de heiliging door den Geest geschieden in termen van de mozaïsche wet) – zóó is ook de wet Gods als uitbreiding van het heil in de wereld, de realisering van de in de messias en door den Geest gewrochte verzoening en heiliging in de existentie.’⁹⁴⁴ Wel blijft de geschiedenis van Israël belangrijk, vanwege de paradigmatische betekenis van het functioneren van de wet in Israël. Zowel de schuld van de mens, als de verzoening, zoals die door de kerk beleden worden, zijn een ‘israëlitische aangelegenheid’.⁹⁴⁵ Ook waar het gaat om de verkondiging van de wet tot de overheden⁹⁴⁶ kan men niet om Israël heen: de ‘nationaal-symbolische levensvorm van de openbaring’⁹⁴⁷ heeft in Israël zijn oorsprong; het gaat (stelt Van Ruler met een verwijzing naar Paulus) om het behoud van ‘gans Israël’ met inbegrip van de politiek-

⁹³⁹ *VervWet*, 507.

⁹⁴⁰ *VervWet*, 508.

⁹⁴¹ *VervWet*, 513.

⁹⁴² *VervWet*, 524.

⁹⁴³ *VervWet*, 528.

⁹⁴⁴ *VervWet*, 518.

⁹⁴⁵ *VervWet*, 535.

⁹⁴⁶ *VervWet*, 532: van Ruler noemt dat één van de belangrijkste momenten in het apostolaat.

⁹⁴⁷ *VervWet*, 532.

maatschappelijke insituties.⁹⁴⁸ En voor het kerkelijk leven zelf (sacramenten, liturgie) blijft de wet, ook de mozaïsche wet inzake de cultus, van betekenis; men moet de kerk ('oudtestamentische figuur bij uitnemendheid',⁹⁴⁹) en de christelijke existentie dus niet identificeren met Jezus, maar met Israël: 'Het christelijke gemenebest is een incidentele herhaling van Israël'⁹⁵⁰, ook waar het gaat om de vormgeving van de christelijke existentie.

Aan het eind van zijn boek wijst Van Ruler er echter op, dat het moeilijk is om de belangrijkste gegevens uit zijn onderzoek met elkaar te harmoniëren: 'De zaak blijkt op een voor de logische systeemvorming uiterst onbevredigende wijze dispaat uiteen te liggen. Wij worstelen om de innerlijke harmonie van de volgende vier gegevens: de messiaansche realiteit van het offer der verzoening in den hemel, de pneumatische vervulling der existentie in de gratia interna, het eschatologische visioen van de toekomst, het rijk en het wezen Gods, en de historisch bepaalde gestalte van de mozaïsche wet. Deze harmonie blijkt echter naar haar wezen verborgenheid Gods te zijn. Wij hebben er in te wandelen en te handelen, doch zowel de bezinning *op* als het leven *vanuit* deze harmonie zijn en blijven gebroken en fragmentarisch.'⁹⁵¹ Ook in de sfeer van de toepassing van het door hem gevonden resultaat acht Van Ruler dat besef van belang; in alles moet men zich bewust zijn van het 'torso-karakter' van de christelijke existentie. Maar de wet is vervuld: de schuld is verzoend in de messias door de Geest. Daarin – in de verzoening van de schuld – komen alle lijnen samen en 'worden wij bewaard, in deelen boezen wereldtijd, voor de toekomst Gods. Dit leidt niet tot een actief pessimisme, doch tot een met vreugde volharden en arbeiden in den chaos der historisch gemaakte existentie. Het laatste woord is: *liefde*. Liefde tot alles wat de levende God op de aarde gesproken en gedaan heeft en daarom liefde tot de gansche werkelijkheid. Want in dit ééne woord – de liefde – wordt de geheele wet vervuld.'⁹⁵² Onder dit gezichtspunt besluit Van Ruler zijn dissertatie, waarin hij aan de hand van nieuwtestamentische gegevens en door de christelijke existentie te spiegelen aan Israël de blijvende betekenis van de wet heeft willen aantonen.

3.4.3 Nadere beschouwing op het punt van de relatie God-Israël

Na de hierboven gegeven weergave van het proefschrift van Van Ruler volgt nu een inventarisatie van punten die opvallen met betrekking tot de relatie van God met Israël zoals Van Ruler die beschrijft. Na de behandeling van de visie van Van Ruler op het apostolaat (3.5) en overige publicaties en preken van Van Ruler (3.6) volgen conclusies daarbij; in deze paragraaf gaat het vooral om het aanwijzen en overwegen van enkele markante momenten. Deze zullen belicht worden onder de invalshoek van de gedachte van blijvende trouw van God aan Israël. Speciale aandacht zal er daarom zijn voor die momenten waarop Van Ruler ingaat op de vraag naar continuïteit en discontinuïteit in de relatie van God met Israël, maar ook naar plaatsen waar hij uitspraken doet die aan de samenhang tussen kerk en Israël raken.

⁹⁴⁸ *VervWet*, 526-527.

⁹⁴⁹ *VervWet*, 465.

⁹⁵⁰ *VervWet*, 529.

⁹⁵¹ *VervWet*, 528.

⁹⁵² *VervWet*, 535.

Allereerst de vraag: is er sprake van discontinuïteit in de relatie van God met Israël? Van Ruler beantwoordt die vraag met ‘neen’. Hij maakt dat duidelijk bij zijn behandeling van de synoptische gegevens en bij zijn behandeling van de Hebreeënbrief. Over de trouw van God aan Israël en aan zijn plan met de wereld is Van Ruler zeer expliciet als hij ingaat op de profetische kritiek van Jezus op de wet: die kritiek werd juist ingegeven door Gods trouw. Wel is de komst van de messias een nieuwe daad van God met een scheppend karakter, maar de trouw van God wordt allerm minst gebroken, ook niet in het optreden van de christelijke kerk in de plaats van het volk Israël; God is ‘volstrekt trouw aan Abraham, Isaac en Jakob’, aan Mozes en aan David.⁹⁵³ In de accenten die hij bij de Hebreeënbrief zet, blijkt ook dat Van Ruler het nieuwe handelen van God in Christus en door de Geest niet uitlegt als een breuk ten opzichte van Gods eerdere handelen in de geschiedenis (van Israël), maar in termen van continuïteit. De schrijver van de Hebreeënbrief geeft er volgens van Ruler blijk van ‘de volle continuïteit (de continuïteit van het wonder en de trouw Gods) tusschen het oude en het nieuwe [verbond] op te merken’.⁹⁵⁴

In de beoordeling van deze uitspraken zij men er echter op bedacht, dat het voor van Ruler gaat om de trouw van God aan zijn plan met de wereld (om zijn heil op te richten in de existentie). De positie van Israël als volk lijkt bij Van Ruler ondergeschikt te zijn aan de zaak waar het om gaat. Zijn focus is de trouw van God aan zijn universele plan met de wereld. Van Ruler signaleert hier wel een moeilijkheid⁹⁵⁵: dat God met het oog op zijn plan met de wereld ‘iets doet’ met Israël en met het Oude Testament, de thora, kan ‘letterlijk-rationeel’ wel als problematisch ervaren worden, maar is ‘historisch-geestelijk’ (overeenkomstig de wijze waarop de Geest in de geschiedenis werkt) goed verklaarbaar. Voor de mens blijft niet anders over dan ‘stamelend’ te spreken over de betekenis van dit gebeuren. Wat Van Ruler betreft is er dus geen probleem op het punt van de continuïteit, de trouw van God – ook niet in zijn relatie met Israël. De enige discontinuïteit die Van Ruler signaleert, is het feit dat God zelf de vervulling van de wet ter hand genomen heeft; dat God zelf de verzoening van de zonde tot stand zou brengen door de vervulling van de wet in de messias door de Geest is niet voorzien geweest in het Oude Testament. Maar ook hiervoor geldt: het is een ingrijpen in de geschiedenis geweest, dat gezien moet worden onder het gezichtspunt van de trouw en blijvende liefde van God.

Na de vervulling van de wet door Jezus Christus ziet Van Ruler de continuïteit in het handelen van God terug in het optreden van de kerk ‘in de plaats van’ Israël. In het kader van zijn spreken over de vormgeving van de (christelijke) existentie wijst Van Ruler op de blijvende betekenis van de wet en stelt dan: ‘Het volk Gods keert terug; de twaalf stammen Israëls in de apostelen, welke met hun twaalfstal de grondvorm van het volk Gods op aarde uitmaken. En de zending plaatst het “nieuwe” volk Gods in dezelfde positie als waarin Israël stond: uitgeroepen onder de volkeren der aarde en gesteld tot een zegen voor alle geslachten.’⁹⁵⁶

Het is van belang te signaleren, dat het Van Ruler hier gaat om het aanduiden van de functie van de kerk; Van Ruler vergelijkt de kerk in dat opzicht met de taak die

⁹⁵³ *VervWet*, 364-365.

⁹⁵⁴ *VervWet*, 430.

⁹⁵⁵ *VervWet*, 528.

⁹⁵⁶ *VervWet*, 527.

Israël ook had. Het ‘optreden van de kerk in de plaats van Israël’⁹⁵⁷ moet dan ook niet te snel als ‘vervangingsleer’ uitgelegd worden; het lidwoord ‘de’ markeert een nuancering: de taak die Israël eerder had in het getuigenis aangaande Gods heil wordt na de vervulling van de wet (in de messias, door de Geest) overgedragen aan de kerk. Dit getuigenis krijgt na de hemelvaart van Jezus Christus vorm in de vervulling van de wet in de christelijke existentie en dat moet beschouwd worden als een daad van God: ‘De apostelen hebben opgemerkt, wat de levende God gedaan heeft; hoe hij door zijn Geest in de messias zijn wet vervuld heeft, Israël heeft omgezet in de kerk, aan het Oude het Nieuwe Testament heeft toegevoegd.’⁹⁵⁸ De zaak waar het om gaat blijft dezelfde ook ‘nu [na de hemelvaart] het koninkrijk Gods uit Israël uittreedt tot de volkeren der aarde’.⁹⁵⁹

Het gaat erom, stelt Van Ruler bij de behandeling van de synoptische gegevens, dat men ‘den bijbelschen zin van de uitdrukking “volk Israël”’⁹⁶⁰ goed moet verstaan, namelijk: ‘dat de term “het nieuwe, geestelijke Israël”, gebruikt van de kerk en het corpus christianum, niet een metaphoor is, maar de letterlijke aanduiding van de realiteit in het pneumatische, dat is: historisch-eschatologische handelen Gods’.⁹⁶¹ Men moet dus over de notie ‘volk’ niet denken in termen van ‘nationaal-bepert’⁹⁶², maar beseffen, dat het in de notie ‘volk’ gaat om de totale existentie. Vandaar ook, dat de vormgeving van de existentie in de optiek van Van Ruler het beste tot zijn recht komt in de kerk, namelijk in de vervulling van de wet. Het is om deze reden, dat hij de kerk aanduidt als ‘het nieuwe volk Gods’.⁹⁶³

Ook zijn spreken over de kerk en de gekerstende samenleving als ‘incidentele herhaling van Israël’ hangt hiermee samen. Op het eerste gezicht lijkt het ook hier te gaan om een ‘vervanging’ van Israël door de kerk. Het gaat er Van Ruler echter om aan te duiden dat de kerk en de gekerstende samenleving overeenkomsten vertonen met Israël. Het begrip heeft bij hem zowel een positieve als een negatieve lading. Waar het gaat om de gekerstende samenleving heeft het begrip ‘incidentele herhaling’ vooral een positieve betekenis. Verwijzend naar de manier waarop de wet in Israël ook vorm gaf aan de eigen samenleving, stelt Van Ruler: ‘Het christelijke Europa bijv. is [...] alleen te verstaan als een incidentele herhaling van Israël, en niet als een universeel mensheidsgebouw.’⁹⁶⁴ Want toepassing van de wet op de staat (‘usus civilis’) is niets anders dan een toepassing van de ‘nationaal-symbolische’ betekenis van de wet in Israël; bij beiden gaat het om een nationaal leven tot lof en eer van God.⁹⁶⁵ Van Ruler gebruikt de gedachte van ‘incidentele herhaling’ in dit verband als een model voor de manier waarop de samenleving ingericht zou moeten worden: naar het model van Israël, dat wil zeggen vanuit het theocratische beginsel.⁹⁶⁶

⁹⁵⁷ *VervWet*, 364-365.

⁹⁵⁸ *VervWet*, 279.

⁹⁵⁹ *VervWet*, 279.

⁹⁶⁰ *VervWet*, 337.

⁹⁶¹ *VervWet*, 337.

⁹⁶² *VervWet*, 337.

⁹⁶³ Vgl. *VervWet*, 416.

⁹⁶⁴ *VervWet*, 282.

⁹⁶⁵ In deze sfeer moet men ook Van Rulers begrippen ‘theocratie’ en ‘kerstening van de samenleving’ verstaan.

⁹⁶⁶ Vgl. *VervWet*, 408.

Het begrip heeft echter in samenhang met de kerk als incidentele herhaling van Israël ook een negatief-kritische lading. Sprekend over de rebellie van de mens tegen Gods gerechtigheid noemt hij de gekerstende cultuur een incidentele herhaling van Israël, maar voegt daar als kritische noot richting de kerk aan toe: ‘In ieder geval zal men kerkhistorisch moeilijk anders over de feiten kunnen oordelen, dan in dezen zin, dat de christenheid zich evenzeer aan het evangelie heeft vergrepen, als het volk Israël aan de wet. Beide keeren is gebleken, dat de mensch niet de capaciteit bezit, den openbaringswil Gods te verstaan en te bewaren.’⁹⁶⁷ Van Ruler ziet dus ook een element van herhaling van Israël in de fouten die de kerk maakt, bijvoorbeeld op het punt van het negeren van het universele karakter van Gods heil: ‘De universele visie raakt zij gedurig kwijt. Zij zag den staat en de wereld niet meer, maar alleen zichzelf. Zij vergat, dat het evangelie apostolisch is. In wezen viel daardoor de kerk weer in dezelfde fout als Israël: zij vergat – in het evangelie – den levenden God zelf en stelde zich tevreden met zijn messiaansche en pneumatische gaven.’⁹⁶⁸

Eerder heeft Van Ruler bij zijn behandeling van de profetische kritiek van Jezus op de naleving van de wet gesteld: ‘De eigenlijke fout van Israël was, dat het den Héere vergat. Vandaar de profetische kritiek op de wet.’⁹⁶⁹ Weliswaar ziet Van Ruler hierbij als verschilpunt, dat Israël vanuit de wet en de kerk vanuit het evangelie een bredere visie op Gods heil zou moeten hebben, maar in beide gevallen gaat het erom, dat er een afsluiting voor universele karakter van het heil plaats vond. Daarom stelt Van Ruler dat er sprake is van een incidentele herhaling, in negatieve zin. In meer algemene zin schetst Van Ruler nog wel een overeenkomst in het bestaan (de existentie) van de kerk en van Israël op het punt van het leven vanuit de verwachting. Duidend op de consequentie van de hemelvaart van Christus stelt Van Ruler immers: ‘De christelijke kerk wordt min of meer weer in de situatie van het volk Israël gesteld. Zij is tenminste óók in de verwachting gesteld.’⁹⁷⁰ In dit laatste geval gaat het echter niet zozeer om identificatie als wel om een vergelijking; Van Ruler werkt dit punt ook niet uit in de richting van de identificatie die uit het begrip ‘incidentele herhaling’ spreekt. Zijn spreken over de kerk en de gekerstende samenleving als incidentele herhaling van Israël fungeert vooral als model voor het schetsen van de (christelijke) samenleving en als correctie op een te beperkte visie op Gods heil in de kerk.

Tegen de hierboven geschetste achtergrond kan nu de vraag gesteld worden: wat doet Van Ruler met Israël als volk na de hemelvaart van Christus en na de gave van de Geest? Het antwoord lijkt te moeten zijn: niets. Gezien zijn denken in termen van continuïteit in de relatie God-Israël is dit opvallend te noemen. Weliswaar legt Van Ruler er bij herhaling op nadruk op dat de grote heilsfeiten ‘in Israël’⁹⁷¹ geschied zijn (komst van de messias, gave van de wet) en beschouwt hij de wet als ‘dat groote openbaringsgoed, dat aan Israël is toevertrouwd’⁹⁷², maar in Van Rulers visie op het historisch-eschatologische handelen van God neemt Israël als volk (in

⁹⁶⁷ *VervWet*, 403.

⁹⁶⁸ *VervWet*, 473.

⁹⁶⁹ *VervWet*, 367.

⁹⁷⁰ *VervWet*, 433.

⁹⁷¹ Vgl. *VervWet*, 199.

⁹⁷² *VervWet*, 316; vgl. ook *VervWet*, 317, 318.

onderscheid tot andere volkeren) geen aparte plaats meer in. Dit blijkt bijvoorbeeld bij zijn behandeling van de Hebreeënbrief. Uitvoerig staat Van Ruler daarbij stil bij de inhoud van het nieuwe verbond (Hebreeën 8, waar Jeremia 31(31-34) geciteerd wordt)⁹⁷³, maar hij gaat geheel voorbij aan de verbondspartners (Israël en Juda) die daar genoemd worden. Hij betreft de inhoud van het nieuwe verbond op de kerk en legt geen verband met Israël en Juda die tezamen het volk waren waarmee God het oude verbond sloot en aan wie een nieuw verbond beloofd werd. Hoewel Van Ruler op een ander moment in zijn proefschrift ten aanzien van de exegese van het Oude Testament stelde: ‘Zij moet naar mijn inzicht een volstrekt letterlijke exegese zijn’⁹⁷⁴, voelt hij dit kennelijk niet zo aan met betrekking tot de verbondspartners van God in het nieuwe verbond (Jeremia 31), te weten het huis van Israël en het huis van Juda (dus de twaalf stammen van het volk Israël).

Het enige problematische is wat Van Ruler betreft het feit, dat het oude verbond wel verjaard en verouderd is, maar nog niet verdwenen.⁹⁷⁵ ‘Dat zijn inderdaad curieuze formuleringen’⁹⁷⁶, zegt hij daarover, waarna hij ertoe overgaat de christelijke existentie te schetsen onder de notie van het ‘nog niet’ en het leven vanuit de verwachting gelijk stelt met hoe Israël onder het oude verbond leefde. Met Israël als volk – ook als historische grootheid ten tijde van het ontstaan van de Hebreeënbrief, wonend in Palestina en in de diaspora – doet Van Ruler niets. Wel valt hem het respect op waarmee de schrijver van de Hebreeënbrief over Israël ten tijde van het oude verbond schrijft⁹⁷⁷, maar ook meent Van Ruler dat de brief blijk geeft van een inmiddels al grotere afstand ten opzichte van de joodse wetsbetrachting dan bij Paulus⁹⁷⁸.

Toch moet ook hier een nuancering gemaakt worden. Waar het gaat om de christelijke toekomstverwachting stelt Van Ruler: ‘Het hemelsche Jeruzalem zelf is pas het einde van alle beloften. [...] Wij staan dan ook, met alle vaders van het oude verbond, op den pelgrimsweg (Hebr. 11:1; 12:1). Zij zouden zonder ons, wanneer wij niet met hen mee wandelden, niet tot de volmaaktheid kunnen komen (Hebr. 11:40).’⁹⁷⁹ Hier klinkt iets in door van een gedachte van een eigen plaats van Israël als volk van het oude verbond, zij het onder het gezichtspunt van het eschaton. Dit zou overeenkomen met datgene wat ook gebleken is in de paragraaf over Van Ruler en het Oude Testament (3.3): een hernieuwde toekomstige toewending van God tot Israël sluit Van Ruler niet uit. Maar in zijn beschouwingen over de vervulling van de wet in de christelijke existentie speelt Israël als afzonderlijk te onderscheiden volk en zelfstandige grootheid in de geschiedenis van Gods handelen tot heil van de wereld in het heden geen rol. Ook legt hij overigens bij de kritische kanttekeningen die hij bij ‘Israël’ in het Oude en Nieuwe Testament plaatst geen verband met het jodendom: de ‘fouten van Israël’ vertaalt hij door als zelfkritiek op de kerk. Uit het geheel spreekt, dat Israël als volk in het heden buiten de scopus valt van de be-

⁹⁷³ *VervWet*, 430

⁹⁷⁴ *VervWet*, 497; daar met betrekking tot de messianiteit van Jezus.

⁹⁷⁵ *VervWet*, 433.

⁹⁷⁶ *VervWet*, 433.

⁹⁷⁷ *VervWet*, 428.

⁹⁷⁸ *VervWet*, 417.

⁹⁷⁹ *VervWet*, 433.

schouwing van Van Ruler over de vervulling van de wet in de christelijke existentie.

Mogelijk ligt een verklaring daarvoor mede in het feit, dat Van Ruler vooral bezig is de structuur van zijn denken aan te geven. Daardoor raakt het volk Israël als historische grootheid op de achtergrond. Wat cru gezegd (Van Ruler hield wel van enige overdrijving⁹⁸⁰): Israël doet nog wel mee als paradigma, maar niet meer als volk. Het handelen van God in de geschiedenis van Israël wordt door Van Ruler tot voorbeeld gesteld voor alle handelen van God. Zo legt hij in de inleiding van zijn dissertatie uit waarom in zijn these dat de wet het medium is tussen openbaring en existentie al de resultaten van zijn onderzoek vervat zijn: 'Men staat namelijk in het bijbelsche kerugma voor een zonderling verschijnsel. Het Woord Gods is in Israël geschied. De zaligheid is uit de Joden (Joh. 4:22). En in de openbaring, gelijk zij aan Israël is geschonken en door Israël tot de volkeren der aarde is gekomen, neemt de thora een breede plaats in. Zij bevat niets minder dan de grondlegging van het heil Gods in de wereld. En dat niet alleen. In deze grondlegging van het heil is tegelijkertijd ook het paradigma voor alle uitbreiding van het heil gegeven.'⁹⁸¹ Wat zich hier aftekent is een loskoppelen van het handelen Gods van de verdere geschiedenis van Israël. Het abstraheren van dit handelen tot een model lijkt echter tot een breuk te leiden: dat Gods handelen in de geschiedenis van Israël weliswaar paradigmatisch kan zijn, maar ondertussen ook doorgaat in de tijd, raakt buiten beeld.

Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de uitleg die Van Ruler geeft van het paradigmatische karakter van de vervulling van de wet in de messias: 'In den messias is het volk Gods op één mensch samengetrokken en deze eene mens beleeft datgene, wat hij ondergaat, in de plaats van anderen. [...] In zijn middelaarswerk is de messias het voorbeeld voor de gansche existentie.'⁹⁸² In deze uitspraak valt op, dat er (ook in de context van deze uitspraak) geen terugkoppeling plaatsvindt naar 'het volk Gods' (Israël). De lijn wordt in één keer doorgetrokken naar de totale existentie; een uitleg van de betekenis van de vervulling van de wet in samenhang met Israël (het 'volk Gods') blijft achterwege. Dat komt doordat de aandacht van Van Ruler vooral uitgaat naar de verdere realisering van Gods heil in de existentie, sinds de grondlegging daarvan. De 'grondlegging' voor de realisering van Gods heil in de existentie is een gegeven; waar het Van Ruler vooral om gaat is de 'uitbreiding' ervan. Of, zoals hij zelf in zijn samenvattende slothoofdstuk formuleert: 'Gelijk de wet Gods, als grondlegging van het heil in de wereld, de realiseering van de belofte en het verbond, aan Abraham geschonken en opgericht, geweest is (de verzoening in den messias en de heiliging door den Geest geschieden in termen van de mozaïsche wet) – zóó is ook de wet Gods als uitbreiding van het heil in de wereld, de realisering van de in de messias en door den Geest gewrochte verzoening en heiliging in de existentie.'⁹⁸³ Met lichte hierbij op het gebruik van de verleden tijd met betrekking tot 'de grondlegging' en 'realisering van de belofte'; dat 'is geweest'. Over 'de uitbreiding' van het heil en de 'realisering van de verzoening en

⁹⁸⁰ Vgl. zijn door anderen bekritiseerde uitspraak over het Oude Testament als 'de eigenlijke bijbel', een stelling die hij naar eigen zeggen ook 'wat opzichtig' vond, maar niettemin met overtuiging wilde verdedigen (*RenP*, 123).

⁹⁸¹ *VervWet*, 11.

⁹⁸² *VervWet*, 319.

⁹⁸³ *VervWet*, 518.

heiliging' spreekt van Ruler in de tegenwoordige tijd. Wanneer men nu op het punt van het begrippenpaar 'grondlegging' en 'uitbreiding' het geheel van zijn betoog overziet, dan lijkt de geschiedenis van het handelen van God met Israël als volk tot de grondlegging en daarmee tot het verleden te behoren. Zoals gezegd: vanwege de paradigmatische betekenis van het functioneren van de wet in Israël blijft de geschiedenis van Israël belangrijk.⁹⁸⁴ Maar Israël zelf behoort tot het verleden.⁹⁸⁵ Hier ontstaat dus historische discontinuïteit in de benadering van Van Ruler.

Hoe verhoudt zich dat tot de relatie God-Israël in eschatologisch perspectief? In het voorgaande werd al kort gewezen op de geringe aandacht die Van Ruler heeft voor een (mogelijk) toekomstig handelen van God in de geschiedenis van Israël als volk. Deze geringe aandacht is deels verklaarbaar uit zijn gedachte, dat diegenen uit het volk Israël die Jezus als messias zijn gaan erkennen samen met de gelovigen uit de heidenen het 'nieuwe volk Gods' zijn gaan vormen. Hier kan echter nog een overweging aan toegevoegd worden. Het moge inmiddels duidelijk zijn, dat de focus van Van Ruler gericht is op de vervulling van de wet (in de messias door de Geest).⁹⁸⁶ Hij beschouwt de wet als de grondlegging van het heil in de wereld. Na de vervulling van de wet in de messias door de Geest volgt de uitbreiding van het heil in de wereld, in de hoedanigheid van de verzoening en heiliging. Echter: omdat Van Ruler zoveel nadruk legt op de vervulling van het gebods-karakter van de wet, gaat het belofte-karakter van de wet verloren, althans waar het Israël als volk betreft. Dit hangt samen met zijn keuze, om niet het verbond, maar de wet als grondlegging van het heil te beschouwen.⁹⁸⁷ Het verbond met Abraham en de beloften gaan bij Van Ruler 'op' in de wet⁹⁸⁸ en worden mede vervuld in de vervulling van de wet door de messias. Van afzonderlijke beloften aan Israël als volk is dan geen sprake meer.

Zo beschouwt Van Ruler in zijn hoofdstuk over 'de vervulling door de Geest' de gave van de Geest weliswaar als een komen Gods in de gestalte van de belofte ('De Geest is het rijk in de modaliteit der belofte'⁹⁸⁹), maar dan gaat het hem daarbij om de belofte van Gods toekomst in algemene zin: 'De Geest schept en is, als onderpand, de relatie van den mensch in het heden op de erfenis in de toekomst Gods'.⁹⁹⁰ Evenals bij zijn behandeling van de Hebreeënbrief valt ook in het afzonderlijke hoofdstuk over de Geest op, dat Van Ruler geen verband legt tussen de belofte van de gave van de Geest en degene aan wie die belofte gedaan was, namelijk aan de twaalf stammen van het volk Israël ('huis van Israël' en 'huis van Juda', Hebreeën 8:8, Jeremia 31:31). Het ontbreken van dit verband kan deels verklaard worden uit de paradigmatische denktrant van Van Ruler: 'Israël' wordt door Van Ruler opgevat als 'de existentie'. De gave van de Geest geldt dus de existentie als geheel, weliswaar met inbegrip van Israël (voor zover het zich tot de messias bekeerd

⁹⁸⁴ Vgl. *VervWet*, 403 bij de behandeling van het paulinische materiaal: 'Het volk Israël is hem het groote paradigma van dit handelen Gods in de zondige existentie'; vgl. *VervWet*, 535: schuld en verzoening zoals de kerk die belijdt zijn een 'israëlitische aangelegenheid'.

⁹⁸⁵ Vgl. *VervWet*, 526/527, waar het behoud van 'gans Israël' volledig paradigmatisch op de christelijk existentie betrokken wordt.

⁹⁸⁶ *VervWet*, 164.

⁹⁸⁷ Vgl. *VervWet*, 11.

⁹⁸⁸ Vgl. *VervWet*, 343.

⁹⁸⁹ *VervWet*, 158.

⁹⁹⁰ *VervWet*, 155.

heeft), maar niet als gave aan Israël in het bijzonder. Met deze interpretatie van de gave van de Geest als handelen van God in de existentie vindt een universalisering plaats, waarbij een eigen plaats voor Israël als volk wegvalt, ook met het oog op de toekomst⁹⁹¹.

De oorzaak daarvan lijkt gelegen te zijn in het feit, dat van Ruler niet het verbond (met Abraham), maar de wet (van Israël) als grondlegging van het heil beschouwt. Kort samengevat komt de gedachtegang van Van Ruler hierop neer: de wet – met inbegrip van de beloften aan Israël – komt tot vervulling in de messias, daardoor is er geen sprake meer van beloften aan Israël als afzonderlijk volk. Maar: doet Van Ruler met zijn these, dat de wet de grondlegging is van het heil in de wereld, wel voldoende recht aan het verbondskader waarbinnen de wet gegeven wordt, te weten de relatie van God met Israël?

Een dergelijke vraag kan ook gesteld worden met het oog op de localisatie van de komst van de messias in Israël. Aan de ene kant stelt Van Ruler, duidend op Jezus: ‘De zaligheid is uit de Joden (Joh. 4:22)’⁹⁹² en wijst hij op het belang van het feit, dat Gods grote heilsdaden ‘In Israël’ geschied zijn. Aan de andere kant blijven er vanuit de vraagstelling naar het blijvende karakter van de relatie van God met Israël vragen onbeantwoord. Hoe ziet Van Ruler het verzoeningswerk van Christus en Israël als volk? Is het gehele volk schuldig aan de kruisdood van Christus – hoewel een groot deel van het volk in de diaspora woonde en een deel van het volk tot de volgelingen van Jezus behoorde? Hoe verhoudt zich Van Rulers visie op de verwerping van Jezus als messias tot de vraag die de leerlingen van Jezus na diens opstanding aan hem stellen, namelijk of hij ‘in deze dagen het koningschap voor Israël’ zal herstellen? Van Ruler trekt echter vanuit zijn localisatie van de komst van Jezus in Israël geen lijnen door naar Israël als volk. Daardoor ontstaat een beeld van historische discontinuïteit in zijn benadering.

Verder stelt van Ruler over Jezus: ‘alleen als de koning Israëls is hij de heiland der wereld’.⁹⁹³ Maar hij maakt niet duidelijk wat dit koningschap over Israël in relatie tot ‘het handelen van God in de geschiedenis’ – van Israël – inhoudt. Opnieuw wat cru gezegd: het belijden van Jezus als koning van Israël zonder erkenning van het volk waarover hij koning is, is een holle frase. Meteen moet dan echter ook gezegd worden, dat de gedachtegang van Van Ruler Israël als volk op voorhand niet uitsluit. Maar het verband tussen de messianiteit van Jezus en de relatie van God tot Israël als volk maakt hij niet duidelijk.

Toch zou een aanknopingspunt om meer te doen met de localisatie van de komst van de messias in Israël als volk gelegen kunnen zijn in Van Rulers eigen concept van het ‘messiaanse intermezzo’. Van Rulers concept hiervan is als volgt samen te vatten: zolang Christus in de hemel als koning heerst temidden van de vijanden en het koningschap pas aan de Vader overdraagt als alle (kosmische) vijanden en krachten overwonnen zijn, draagt de uitbreiding van het heil Gods in de existentie een torso-karakter. Ofwel: ‘Het rijk staat opgericht in het vléesch. Het blijft in het

⁹⁹¹ Als die status er wel moet zijn, heeft dat kerkpolitieke implicaties: het Joodse volk heeft in het verleden al te sterk de negatieve gevolgen ondervonden van een ‘status aparte’ en het is daarom de vraag of men in joodse kring een aparte status toegekend wil krijgen door de kerk. Hierop zal later worden ingegaan.

⁹⁹² *VervWet*, 11.

⁹⁹³ *VervWet*, 290.

torso, de vermenging en de mislukking steken. Er heeft wel realisering plaats. Maar niet van het eeuwige rijk; doch van het heil; en van het heil in de existentie; en daarom van de existentie. Maar het rijk Gods overtreft alles.⁹⁹⁴ Er treedt dus volgens Van Ruler een ‘intermezzo’ op: terwijl in de hemel Christus zijn werk verricht, is op aarde het heil Gods slechts ten dele zichtbaar. Van Ruler verklaart dit intermezzo met een hemelse taak die de messias moet vervullen. Ondertussen worden in de existentie (op aarde) wel tekenen van het komende rijk opgericht, door de Geest.

Wat nu met het oog op de localisatie van de komst van de messias (als voortgaand handelen Gods in zijn blijvende relatie met Israël) overwogen zou kunnen worden is: het toevoegen van een aards perspectief aan het messiaanse intermezzo dat Van Ruler schetst. Gedacht kan dan worden aan de invulling van de opdracht aan de leerlingen om getuigen van de messias te zijn, vanuit Jeruzalem tot aan de einden der aarde: deze opdracht kan in zijn oorspronkelijke context ook betrokken worden op het volk Israël in de verstrooiing. In dat perspectief kan ook Romeinen 11:26 (aangaande het behouden worden van gans Israël bij het ingaan van de andere volkeren tot Gods heil) betrokken worden op Israël als volk, levend temidden van en verborgen onder de andere volkeren: tegelijkertijd met het ingaan van de volheid der volkeren zal dan ook ‘gans Israël’ behouden worden, omdat God zijn volk niet uitsluit, maar insluit in de beweging van het binnenhalen van de andere volkeren; in diezelfde beweging wordt ook Israël als volk vanuit de verstrooiing binnengehaald. Het messiaanse intermezzo krijgt op deze manier gezien een aardse invulling: terwijl Christus te midden van de vijanden in de hemel heerst, is er op aarde tijd en ruimte voor de verkondiging van het rijk Gods in woord en daad – ook aan Israël, verstrooid onder de volkeren. Of anders gezegd: het evangelie gaat uit naar de volkeren, vanwege Gods relatie met Israël.

Deze laatste opmerking raakt echter al aan de vraag naar een alternatief concept of aanvullende gedachtegang op het punt van de integratie van het bezien van de relatie van God met Israël als volk onder het gezichtspunt van zijn blijvende trouw. Dit is niet het juiste moment om daar nader op in te gaan en evenmin is het op zijn plaats om het betoog van Van Ruler zo tegen het licht te houden zonder nadere beschrijving van zijn exegetische en bijbels-theologische verantwoording. Wel zij het spanningsveld tussen historische en theologische continuïteit in de benadering van Van Ruler ermee geïllustreerd.

In deze paragraaf ging het er vooral om de structuur van denken die Van Ruler in *De vervulling van de wet* ontvouwt nader te bezien op datgene wat hij daarin doet met Israël, als volk waarmee God in Abraham een blijvende relatie is aangegaan. Het beeld dat hierboven daarvan geschetst is, kan als volgt worden samengevat: de vervulling van de wet in de messias door de Geest betreft ook Israël, in die zin dat de functie die Israël als volk Gods had om temidden van alle andere volkeren het rijk Gods te vertegenwoordigen mede tot vervulling is gekomen in de messias. Daardoor wordt de gave van de wet aan Israël en het handelen van God in samenhang daarmee tot een paradigma voor het handelen van God in de totale existentie.

⁹⁹⁴ *VervWet*, 466; hiermee hangt de weerstand van Van Ruler tegen ‘historisering van het heil’ samen; hij staat sterk afwijzend tegenover een ontwikkelingsmodel, alsof de realisatie van het rijk Gods een intrinsiek historisch proces zou zijn; zijn weerstand tegen ontologische duiding van de soteriologie moet in het verlengde hiervan gezien worden.

De functie van Israël als volk wordt overgenomen door de kerk, samengesteld uit gelovigen uit de volkeren en uit Israël. Onder de leiding van de Geest Gods vindt – vanuit de vervulling van de wet in het verzoeningswerk van de messias – een uitbreiding van Gods heil in de existentie plaats. Het volk Israël in zijn etnische hoedanigheid verdwijnt daarmee uit het directe blikveld; de scopus van Van Ruler is de christelijke existentie. Of, zoals Van Ruler zelf stelt: ‘Wij kunnen deze dingen samenvatten in deze formulering: het waarachtige volk Gods bestaat alleen “*en pneumati*”, dat is in de werkelijkheid van de dáád des levens, waarin de wet Gods volbracht wordt.’⁹⁹⁵ Deze functionele benadering van Van Ruler blijkt echter op gespannen voet te staan met een denken in termen van historische continuïteit inzake de relatie God-Israël.

3.5 DE RELATIE GOD-ISRAËL IN VAN RULERS THEOLOGIE VAN HET APOSTOLAAT

3.5.1 Inleidende opmerking

Na de voorgaande beschrijving van de grondstructuur in het denken van Van Ruler over de relatie God-Israël wordt nu nader ingegaan op de vraag: wat doet Van Ruler in het kader van zijn theologie van het apostolaat met de relatie van God met Israël? De vraag impliceert nadrukkelijk een beperking. Het gaat niet om Van Rulers theologie van het apostolaat in brede zin. Anderen hebben daarover geschreven⁹⁹⁶ en het zou in het bestek van deze studie te ver voeren eerst uitvoerig op het geheel van zijn theologie van het apostolaat – en zijn visie op de praktische uitwerking daarvan – in te gaan. In het voorgaande zijn bovendien al de grondlijnen aangegeven waarlangs het denken van Van Ruler zich beweegt, ook waar het gaat om het apostolaat. Het is echter voor de beeldvorming van Van Ruler nodig de vraag naar de relatie God-Israël ook onder het gezichtspunt van het apostolaat te bezien. Het verheldert namelijk punten die al aangegeven werden, maar waar nog geen conclusies aan verbonden konden worden. Met name gaat het om een verheldering op het punt van de manier waarop Van Ruler Israël als model voor de christelijke existentie hanteert; op het terrein van het apostolaat concretiseert hij dat. Ook wil Van Ruler dat Israël een aparte plaats toegekend krijgt in het kader van het apostolaat; men mag ervan uitgaan, dat zijn pleidooi hiervoor van directe invloed is geweest bij de totstandkoming van de Kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk in 1951⁹⁹⁷. Vandaar dat het terecht is om in een afzonderlijke paragraaf gericht aandacht te besteden aan het apostolaat in samenhang met de vraag naar de continuïteit in de relatie God-Israël.

Omdat de thematiek van het apostolaat in tal van publicaties van Van Ruler aan de orde komt, zal breed geciteerd en verwezen worden; enige overlapping met het voorgaande is onvermijdelijk. In deze paragraaf treft men als het ware een dwarsdoorsnede door de publicaties heen op het punt van de relatie God-Israël in samen-

⁹⁹⁵ *VervWet*, 513.

⁹⁹⁶ Zie onder meer B. Plaisier, *Instrumentaal tussenspel: Van Rulers ecclesiologie onder het gezichtspunt van het apostolaat*, Doctoraalscriptie Rijksuniversiteit te Utrecht 1977 en G. Heitink, ‘Het publieke karakter van de kerk’, in *Verbum et Ecclesia* vol. 21(2), 2000.

⁹⁹⁷ Vgl. *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, Nijkerk: Callenbach 1948.

hang met Van Rulers theologie van het apostolaat. Eerst wordt ingegaan op (de achtergronden van) de manier waarop Van Ruler het apostolaat van de kerk spiegelt aan Israël, daarna volgt de beschrijving van de manier waarop Van Ruler aan Israël een aparte plaats wilde toekennen in het apostolaat van de kerk ('het gesprek met Israël').

3.5.2 *Niet over apostolaat spreken zonder Israël*

Van Ruler opent de beschrijving van zijn theologie van het apostolaat⁹⁹⁸ met een nadrukkelijke verwijzing naar Israël. De in zijn tijd toegenomen aandacht voor het apostolaat verklaart hij niet alleen uit de ontwikkelingen op het terrein van de wereldzending en het besef van 'functieverlies' van de kerk in het moderne leven⁹⁹⁹, maar ook uit het (voort)bestaan van het volk Israël: 'Daar is in de derde plaats het volk Israël, dat eerst in de jodenvervolging, daarna in een hernieuwde bezinning op de betekenis van het Oude Testament, vervolgens in de vestiging van de israëlitische staat en eindelijk in zijn universele bijdrage aan de wereldcultuur zich op een ongekende wijze aan ons heeft opgedrongen en ons als in een spiegel geheel nieuw heeft laten zien, wat het is voor de kerk van Jezus Christus, apostolisch in de wereld te zijn gesteld en daar nu ook te staan en zich te bewegen.'¹⁰⁰⁰ Mede gelet op het (voort)bestaan van het Joodse volk zal de kerk zich dus moeten bezinnen op het apostolaat.

Er is wat van Ruler betreft echter niet alleen een historische aanleiding voor de kerk om zich rekenschap te geven van haar visie op het apostolaat – in samenhang met het (voort)bestaan van het Joodse volk en de staat Israël. Er is ook bijbels-theologisch alle reden toe om over het apostolaat na te denken in samenhang met het bestaan van Israël, zij het dat het daarbij dan gaat om het oudtestamentische volk Israël. Zoals in het voorgaande reeds is aangegeven, beschouwt Van Ruler het oudtestamentische Israël als het volk dat de ware humaniteit heeft ontdekt en heeft doorleefd. Dit gegeven is van grondleggende betekenis voor zijn theologie van het apostolaat. Telkens opnieuw betreft Van Ruler de openbaring aan Israël in zijn beschrijving van het uitgangspunt voor het apostolaat. Hij noemt daarbij de openbaring van God in Israël vrijwel steeds in één adem met de openbaring in Christus. Kenmerkend zijn nevenschikkingen als: 'In Christus – daaromheen: in Israël – is de enige ware wijze van zijn ontsloten'¹⁰⁰¹ en zijn wijzen op het feit 'dat er bijzondere openbaring van God in Israël en in Christus is en dat daardoor de existentie op een geheel bijzondere, in de wereldgeschiedenis unieke wijze doorleefd wordt'.¹⁰⁰²

3.5.3 *Apostolaat gaat uit van Gods bijzondere openbaring in Israël en in Christus*

Uit de genoemde nevenschikkingen blijkt, dat Van Ruler de bijzondere openbaring poneert als een gegeven dat wat hem betreft niet ter discussie staat. Dit is een bewuste keuze van hem; hij wil ermee aangeven, dat het heil niet uit de existentie zelf

⁹⁹⁸ *Theologie van het apostolaat*, Nijkerk: Callenbach 1954.

⁹⁹⁹ *Theologie van het apostolaat*, 10.

¹⁰⁰⁰ *Theologie van het apostolaat*, 10-11.

¹⁰⁰¹ 'Is er een ambt van gelovigen', *TW* II, 133.

¹⁰⁰² 'Stadia in het innerlijke leven', *TW* IV, 60.

opkomt: 'Er zijn er echt twee: het heil en de existentie. Het heil is in Christus, in Israël, in de kerk gegeven. Het is uit de bijzondere openbaring. Deze is erbij gekomen. De existentie is uit de schepping en de zonde. Daar is het heil bij gekomen. Het wil erin gerealiseerd worden. Het komt er niet uit op.'¹⁰⁰³ Het heil Gods komt nooit goed tot zijn recht, wanneer de betekenis van de bijzondere openbaring niet onderkend wordt. Vandaar dat Van Ruler bijvoorbeeld stelt: 'De bijzondere openbaring zal als horizont en achtergrond om alle waarachtige cultuurvorming gezet worden.'¹⁰⁰⁴

Een wezenlijk aspect hierbij is, dat tot de bijzondere openbaring ook dit gegeven behoort, dat het heil 'uit de joden is', hetgeen 'voor ons heidenen een blijvende en diepgaande ergernis' is.¹⁰⁰⁵ Van Ruler onderstreept dit enkele keren nadrukkelijk in zijn publicaties, specifiek op die punten waar het gaat om de pretentie waarmee de kerk apostolair in de wereld staat en zich daartoe gedreven weet door de God van Israël. Het is daarbij een gegeven, 'dat de God van de christenen de God van de joden is. Hij is inderdaad, om het nog eens in de taal van de SS te zeggen, vreemd aan onze rasziel'.¹⁰⁰⁶ Maar Van Ruler beschouwt dat niet als een nadeel; volgens hem voorkomt dit gegeven juist geestelijke hoogmoed bij de kerk: 'In originelen zin liggen de pretentie en de agressie bij Jahwe, de God van Israël, die beweert de enige en waarachtige God te zijn. Daarom steekt er in de pretentie van de kerk geen echte hoogmoed, maar veelmeer ootmoed. Dat de zaligheid uit de joden is, is – menselijk beschouwd – erg genoeg voor alle volkeren en voor alle leden van een volk.'¹⁰⁰⁷ Aan de ene kant laat Van Ruler dus het ergerniswekkende van de bijzondere openbaring van het heil staan, terwijl hij aan de andere kant overtuigd is van de 'onmisbaarheid'¹⁰⁰⁸ ervan.

Een lijn die hierbij opnieuw duidelijk wordt, is deze, dat het Van Ruler met zijn beroep op de bijzondere openbaring niet zozeer te doen is om Israël, maar om de God van Israël. Het apostolaat wordt door Van Ruler gemotiveerd met een beroep op de mondiale gerichtheid van God: 'Dat is de bestemming van de wereld: rijk van God te zijn.'¹⁰⁰⁹ Dit gaat samen met een hoge mate van intolerantie van de God van Israël: 'Jahwe wil de enige God zijn en Hij verklaart alle andere goden voor afgoden.'¹⁰¹⁰ In de geschiedenis van Israël komt dit zeer duidelijk tot uiting. God is steeds bedacht op de realisering van zijn heil in de gemeenschap van mensen, maar telkens opnieuw wordt hij geconfronteerd met de ongehoorzaamheid van de mens (het volk Israël). Dit is een ongelooflijk probleem voor God, omdat zijn liefde voor de mens blijvend is. Van Ruler beschrijft dit als een worsteling van God met zichzelf: 'Hij worstelt om zichzelf, zijn eigen eschatologisch wezen van vreugde en gerechtigheid, uit te drukken in het mens zijn.'¹⁰¹¹ Tenslotte zag God maar één oplossing: door de verbrijzeling heen te gaan, zowel van zichzelf, als van de mens, terwille van de gemeenschap met en van de mens: 'En Israël, of eigenlijk niet Israël

¹⁰⁰³ 'Verscheidenheid en tegenstrijdigheden in de realisering van het heil', *TW* IV, 89.

¹⁰⁰⁴ *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, Nijkerk: Callenbach 1954, 34.

¹⁰⁰⁵ 'Continuïteit in de prediking', *TW* II, 198.

¹⁰⁰⁶ 'Het gezag in de kerk', *TW* V, 78.

¹⁰⁰⁷ 'De pretentie van de kerk', *TW* V, 76-77.

¹⁰⁰⁸ *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, 33.

¹⁰⁰⁹ 'De pretentie van de kerk', *TW* V, 70.

¹⁰¹⁰ 'Theocratie en tolerantie', *TW* III, 176.

¹⁰¹¹ 'De vraag naar de gemeenschap in deze tijd', *TW* V, 63.

zelf, maar God in Israël heeft deze problematiek der gemeenschap ten volle serieus genomen. Hij is door het kruis heen gegaan. Dat kon Israël niet meer bijhouden. Maar anders kon het niet. Op andere wijze kon God zich niet uitdrukken in het mens zijn.¹⁰¹²

Van Ruler beschouwt de kruisdood van Jezus – het is van belang dit ook te signaleren in het kader van het apostolaat, mede omdat Van Ruler daarin een aparte plaats toekent aan het gesprek met Israël – dus als een daad van God: ‘In hem [Jezus Christus] en in zijn werk heeft God zelf ons en de wereld lief en deze liefde is een historische werkelijkheid. Het typische daarbij is, dat het kruis van Jezus Christus enerzijds de ergste chaos is: het is namelijk de volkomen destructie van de genadige en heerlijke inwoning van God op aarde in Israël. Anderzijds schept juist datzelfde kruis, in dit uiterste van alle chaos, orde, de enige orde, de orde van de verzoening. Het kruis van Golgotha is de oprichting van het recht van God in de chaos van de zonde en daarin de werkelijkheid van de liefde.’¹⁰¹³ Het kruis was noodzakelijk om verzoening tot stand te brengen tussen God en de mens. Van Gods kant uit is die verzoening een feit; wie hem – de God van Israël – erkent als Heer, zal ondervinden dat zijn diepste verlangen vervuld wordt, want: ‘De openbaring van de levende God in Israël stróókt met het diepste wezen van de mens, zoals dit van Godswegen is en gebleven is, ondanks alle opstandigheid en verduistering van de mens zelf.’¹⁰¹⁴

Langs de weg van het kruis lost God dus het probleem op van de verstoorde relatie tussen hem en de mens. Terwille van de realisering van zijn heil in het bestaan van de mens is God gericht op een blijvende relatie met de mens (de wereld). Van Ruler duidt deze relatie onder meer aan als ‘het verbond van God’ en stelt daarover: ‘Dat is met Israël gesloten, in Jezus Christus bevestigd en in de loop van het apostolische Woord zijn en worden steeds nieuwe volkeren erin betrokken. Dit historische, dynamische verbond Gods zal wel de meest omvattende realiteit in de heilsbemiddeling zijn. Zuigelingen en staten zijn erdoor omvat en hebben zo, ieder op eigen wijze, deel aan het heil van God.’¹⁰¹⁵ Hierin ligt wat Van Ruler betreft de zin van de geschiedenis besloten: het gaat daarin om de openbaring van de verlossing en de verbreiding van die openbaring door allen die daarin opgenomen zijn. Want deze openbaring zelf ‘is metterdaad verlossing. Vandaar ook haar historische daadwerkelijkheid. Israël zelf is een realiteit. Christus is een nog grotere realiteit. Wij worden daarin opgenomen en ingevoegd. Zo zijn zij en wij de Gotteswirklichkeit in het vlees, bruggehoofd van het rijk.’¹⁰¹⁶

In dat kader – men lette hierbij op de nevenschikking van Israël en het christendom – moet men ook de onopgeefbaarheid van de universele waarheidsclaim van Israël en het christendom zien en hun apostolaire gerichtheid:

‘De vraag aangaande de waarheid gaat altijd weer de goede gezindheid te boven. Bovendien worden Israël en de christenheid door een geestelijk imperialisme’¹⁰¹⁷ gekenmerkt. De God van Israël is de enige en waarachtige God

¹⁰¹² ‘De vraag naar gemeenschap in deze tijd’, *TW V*, 63.

¹⁰¹³ ‘God en de chaos’, *TW V*, 41.

¹⁰¹⁴ ‘Het gezag in de kerk’, *TW V*, 79.

¹⁰¹⁵ ‘Hoofdlijnen van een pneumatologie’, *TW VI*, 31.

¹⁰¹⁶ ‘De mens, de zin van de geschiedenis’, *TW VI*, 83.

¹⁰¹⁷ Van Rulers woordkeus (‘geestelijk imperialisme van Israël’, vgl. ‘agressie bij Jahwe, de God van Israël’) zou zeer tegen zijn bedoeling in misbruikt kunnen worden om anti-Joodse sentimenten te voe-

en Jezus is tot een Heer gesteld. De thora en het evangelie reiken als om strijd naar de einden van de aarde. Zij zijn volstrekt universeel van strekking. Maar zij hebben beide een even volstrekt particularistische kern: de eenheid van het menselijk geslacht, de broederschap van alle mensen zal alleen bereikt worden in de belijdenis van de ene Naam. Deze israëlitisch-christelijke pretentie lijkt de strijd [betreffende de waarheidsvraag] hopeloos te maken. Van Israël of het christendom te vragen, deze pretentie op te geven en in dit opzicht tolerant te worden, gaat echter ook niet aan. Het zou betekenen dat Israël zichzelf, namelijk zijn uitverkiezing (de gave van het verbond, de wet en de openbaring) en dat de christenheid haar eigenlijke inhoud, namelijk de messianiteit van Jezus, zou opgeven. Zo'n invitatie tot zelfmoord is op haar beurt weer niet tolerant.¹⁰¹⁸

Met andere woorden: de apostolaire pretentie van de kerk is een direct gevolg van het feit dat de God van Israël terwille van de realisering van zijn heil op aarde geen andere goden (godsdiensden) naast zich duldt. Van Ruler schroomt niet tegen deze achtergrond de God die de christenen belijden 'intolerant', 'imperialistisch' en 'agressief' te noemen, maar wijst er daarbij steeds op, dat alleen in het erkennen van de God van Israël als de enige God heil besloten ligt.¹⁰¹⁹

3.5.4 De kerk en de apostolaire functie van Israël

Hoe ziet Van Ruler de posities van Israël en van de kerk, waar het gaat om het apostolair in de wereld gesteld zijn? Aan de hand van *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde* (de toelichting die Van Ruler schreef bij de concept-kerkorde van 1951) kan dit verhelderd worden. Van Ruler geeft daarin aan het eens te zijn met P.J. Hoedemaker, die stelt, 'dat het apostel-ambt beslist niet als een ambt in de kerk, maar als een ambt in het rijk is te verstaan'.¹⁰²⁰ De apostelen werden immers de wereld ingezonden om het rijk Gods te verkondigen. Daarbij moet men oog houden voor 'een wezenstrek van het apostolaat: het twaalfstal. Daarin is heengewezen naar het grondbestek van het volk Israël met zijn twaalf stammen en naar het nieuwe volk Gods, dat in het werk van den messias en van den Geest nieuw wordt verzameld en waarin het rijk Gods wordt opgericht. Het rijk Gods nu, zo betoogt Hoedemaker, is altijd méér-omvattend dan de kerk'.¹⁰²¹ Vat men het apostolaat op als ambt in de kerk, dan is er het gevaar van zelfgenoegzaamheid, vestarring en verabsolutering.¹⁰²² 'Verstaat men daarentegen het apostolaat als ambt in het rijk, dan komt er belangrijk meer speelruimte en beweeglijkheid in. In z'n twaalfstal houdt het apostolaat dan zekere relaties op het volk Israël en men krijgt aandacht voor het blijven bestaan, naast de kerk, van het volk Israël en de synagoge als bijzondere geheimenissen Gods. Reeds naar deze zijde kan de kerk niet zelfgenoegzaam worden: zij heeft steeds het volk Israël naast zich. In den spiegel van dit volk

den; het gebruik ervan bevreemdt wel, gelet op de Jodenvervolging onder Hitlers regime en de deels religieus geladen motivatie daarvan.

¹⁰¹⁸ 'De verhouding van de mens en de wetenschap in het licht van de theologie', *TW* I, 33.

¹⁰¹⁹ Vgl. 'De pretentie van de kerk', *TW* V, 77; 'Theocratie en tolerantie', *TW* I, 202; 'Theocratie en tolerantie', *TW* III, 176.

¹⁰²⁰ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, Nijkerk: Callenbach 1948, 52.

¹⁰²¹ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 53.

¹⁰²² *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 53.

– dat apostolisch is bij uitnemendheid (Gen. 12:3!) – zou de kerk zichzelf kunnen zien, gelijk zij naar de bedoelingen Gods in de wereld is gesteld.¹⁰²³ Wanneer men het apostolaat in samenhang met het rijk Gods ziet, krijgt bovendien het Oude Testament een constitutionele betekenis voor het getuigenis van de kerk aangaande de overheid, de cultuur en het gewone menszijn.¹⁰²⁴ Dan staat het apostolische kerugma niet meer op zichzelf, maar blijkt de samenhang met de het profetische kerugma. Zo ‘wordt het hele geschreven Woord Gods, in z’n profetischen en in z’n apostolischen vorm, openbaar in z’n volstrekt israëlitische bepaaldheid’¹⁰²⁵ en krijgt de Schrift een eigen plaats, ook tegenover en boven de kerk, als instantie in het rijk Gods.¹⁰²⁶ Dit besef voorkomt, dat de Schrift tot een binnen-kerkelijke aangelegenheid wordt, hetgeen niet strookt met de gerichtheid op de wereld van de Schrift. ‘Israël en de kerk zijn er niet voor zichzelf; “in u zullen alle geslachten des aardrijks gezegend worden”; het rijk en het Woord willen de eeuwen en de volkeren der aarde in; de dingen Gods zijn niet tot rust gebracht, zelfs niet in de profetische en apostolische Schrift; zij zijn in beweging en de kerk heeft ze in beweging te laten zijn.’¹⁰²⁷ Na dit gesteld te hebben vervolgt Van Ruler: ‘De kerk deelt in het apostolaat als ambt in het rijk. Het apostolische Wóórd staat buiten en boven en tegenover haar, in de gestalte van de Heilige Schrift, verbonden met het profetische Woord, en daarom in zijn israëlitische bepaaldheid en enigheid. Maar de apostolische *functie* is op haar overgegaan. De kerk is het vehiculum, het karretje, waarop het profetisch-apostolische Woord, het evangelie des koninkrijks zich beweegt door de eeuwen en de volkeren der aarde. Zij wordt daartoe gebruikt, zij is daaraan dienstbaar en zij heeft zich daaraan dienstbaar te stellen.’¹⁰²⁸ Deze beweging, van het als instrument Gods opgenomen worden in de loop van het apostolische woord, noemt Van Ruler ‘*successio apostolica*’: functioneel en inhoudelijk zet de kerk de apostolische verandering waartoe Israël geroepen was voort en heeft haar leer eschatologisch gehalte: ‘zij is de heilzame, wereld en leven reddende en ordenende leer’.¹⁰²⁹ In Van Rulers beschrijving van het ambt als functie in het rijk tekent zich af, dat er een verschuiving optreedt: de apostolaire functie van het Woord Gods is – met inbegrip van de israëlitische bepaaldheid ervan – van Israël overgegaan op de kerk, door Van Ruler omschreven als ‘het nieuwe volk Gods’.¹⁰³⁰ Er tekent zich dus een distantie ten opzichte van Israël af, in elk geval ten opzichte van het oudtestamentische Israël. Die distantie spreekt ook uit de kritiek die Van Ruler (eveneens in *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*) heeft op de naar binnen gekeerde karakter van de reformatie, waarbij hij een vergelijking maakt met Israël. Onder instemmende verwijzing naar een artikel van B.M. Schuurman¹⁰³¹ maakt Van Ruler een onderscheid tussen ‘jeruzalemse’ en ‘roomse’ katholiciteit. Met de eerste vorm

¹⁰²³ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 53.

¹⁰²⁴ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 54.

¹⁰²⁵ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 54.

¹⁰²⁶ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 54.

¹⁰²⁷ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 54-55.

¹⁰²⁸ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 55; voor de aanduiding van de kerk als ‘vehiculum van het evangelie’ zie ook: ‘De orde der kerk’, *TW* V, 132 en *Theologie van het apostolaat*, 24.

¹⁰²⁹ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 55.

¹⁰³⁰ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 53.

¹⁰³¹ Het betreft een verwijzing door Van Ruler naar B.M. Schuurman: ‘Discipelschap en Apostolaat’, in *Eltheto* november 1919, 45-57.

bedoelt hij een dynamisch begrip van katholiciteit, nauw samenhangend met de apostolaire beweging vanuit Jeruzalem naar de andere volken. De tweede vorm van katholiciteit – van Rome – wordt gekenmerkt door een binnen de kerk opgesloten worden van menszijn en cultuur; alle nadruk komt daarbij te liggen op een aan de kerk gebonden discipelschap, terwijl een mens zich in het aan het rijk Gods verbonden apostaat zou moeten bewegen. Hierin leek verandering te komen door de reformatie. ‘Zij brak resoluut en radicaal door deze roomse katholiciteit heen. Maar het fatale is, dat zij de jeruzalemse katholiciteit niet teruggevonden heeft. De reformatie is in de fout van Israël vervallen; zij is in het discipelschap blijven steken; zij raakt in zichzelf gekeerd en in den bijbel.’¹⁰³² Met andere woorden: terwijl Israël al niet meer voldeed aan de apostolaire opdracht, is ook de reformatie daar volgens Van Ruler niet aan toegekomen. De nadruk die van Ruler legt op het apostolaat van de kerk hangt bij hem dus samen met de gedachte, dat de apostolaire functie van Israël tot het verleden behoort. Er is hem veel aan gelegen ‘de fout van Israël’, die de reformatie ook gemaakt heeft, alsnog te herstellen.

Men dient zich er hierbij van bewust te zijn, dat het Van Ruler nadrukkelijk gaat om de voortgang van het apostolaat, in de zin van verbreiding van het kerugma van het rijk Gods. In dat verband beschouwt hij de kerk als ‘opvolger’ van Israël: er is een ‘successio apostolica’. Het laat onverlet – zoals ook duidelijk blijkt uit zijn pleidooi daarvoor bij het tot stand komen van de hervormde kerkorde van 1951 – dat Van Ruler voor Israël een aparte plaats open wil houden; dus zijn idee van ‘successio apostolica’ mag niet als een afwijzing van Israël geduid worden. Wel is het zo, dat Van Ruler de rol van Israël als getuige-volk als beëindigd beschouwt: het evangelie is overgegaan op de kerk. Expliciet blijkt dit bijvoorbeeld uit een artikel van Van Ruler over de realisering van het heil in de existentie.¹⁰³³ Daarin stelt Van Ruler: ‘Het evangelie is apostolisch in hart en nieren. Christus zelf is de in de wereld gezondene van de Vader. Zo heeft hij op zijn beurt de apostelen uitgezonden naar de volkeren van de aarde. Daaruit ontstaat de kerk. Maar de kerk is niet alleen produkt, zij is ook erfgenaam van de apostolische activiteit.’¹⁰³⁴ Ook in een artikel over de pretentie waarmee de kerk apostolair in de wereld staat¹⁰³⁵ blijkt deze gedachtegang: ‘Zij [de kerk] gaat ervan uit, dat er bijzondere openbaring van God in de wereld is; dat deze bijzondere openbaring aan het volk Israël is geschied, centraal in Jezus Christus; dat in deze openbaring de ware en zuivere verhouding en gemeenschap van God en mens is geschonken; en dat zij – de kerk – van dit waarachtige leven de voorzetting en representatie is.’¹⁰³⁶ Niet Israël, maar de kerk is de representant van het waarachtige leven. Want de kerk heeft de kennis aangaande ‘de oplossing van het diepste probleem van het mens zijn, namelijk van het probleem van de schuld. Ter wille daarvan heeft God Israël geroepen en Jezus Christus gezonden. Israël heeft Hij geroepen en gezonden, om dit probleem van de schuld in het aanzijn te brengen. Jezus Christus heeft Hij gezonden, om het op te lossen door de schuld te verzoenen in het offer van Golgotha.’¹⁰³⁷ Apostolair gezien ligt hier

¹⁰³² *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 59.

¹⁰³³ ‘Verscheidenheid en tegenstrijdigheden in de realisering van het heil’, *TW IV*, 84-101.

¹⁰³⁴ ‘Verscheidenheid en tegenstrijdigheden in de realisering van het heil’, *TW IV*, 91.

¹⁰³⁵ ‘De pretentie van de kerk’, *TW V*, 66-77.

¹⁰³⁶ ‘De pretentie van de kerk’, *TW V*, 67-68.

¹⁰³⁷ ‘De pretentie van de kerk’, *TW V*, 68.

voor Van Ruler een breuk met Israël: de oplossing voor het probleem van de schuld – Jezus Christus – is niet aanvaard door Israël. Daarom is de kerk de representant geworden van het ware mens zijn.

3.5.5 *Het apostolaat van de kerk naar het voorbeeld van Israël*

De manier waarop de kerk met apostolaire pretenties in de wereld staat is voor Van Ruler nauw verbonden met Israël en Christus: 'Er zijn pretenties van de kerk. Ze vinden hun oorsprong in de pretenties van Israël en van de meest pretentieuze mens die ooit geleefd heeft, Jezus de Christus.'¹⁰³⁸ Waar het echter gaat om de concretisering van het kerugma van het rijk Gods in het apostolaat van de kerk, kan bij Van Ruler een voorkeur opgemerkt worden om daarbij te verwijzen naar Israël in plaats van naar Jezus Christus. Weliswaar spreekt Van Ruler herhaaldelijk over de 'kerstening' van de samenleving, maar hij gebruikt parallel daarmee het begrip 'israëlitisering'.¹⁰³⁹ Met kerstening (het op de samenleving drukken van het stempel van Christus¹⁰⁴⁰) doelt Van Ruler er vooral op, dat de 'humilitas' van Christus tot uitdrukking gebracht wordt.¹⁰⁴¹ Het gaat daarbij om het uitdrukken van een kwaliteit van menszijn in de existentie, niet zozeer om Christus zelf: ter wille van de realisering van het heil in de existentie is Christus gekomen; het gaat om de oprichting van het rijk Gods in het vlees. De wijze waarop dat in Christus gestalte gekregen heeft is weliswaar uniek, maar staat niet op zichzelf; het is een sterke intensivering van de ware humaniteit zoals die in Israël gevonden is dankzij de openbaring van God in Israël, zowel in de wet als in het verbond.¹⁰⁴²

Vandaar dat Van Ruler in zijn uitwerking van de kersteningsgedachte graag een verband legt met Israël en het Oude Testament; bij kerstening gaat het immers om de samenleving en juist in Israël en het Oude Testament wordt duidelijk wat God daarmee voor ogen staat: 'Volgens het Oude Testament is de levende God toch wel op zeer bijzondere wijze geïnteresseerd bij de gemeenschap der mensen. Dáárin wil Hij zijn beeld en zijn rijk oprichten. Dat heeft zijn sociale en economische, zijn zedelijke en juridische, zijn culturele en politieke aspecten.'¹⁰⁴³ Het moet de kerk daarbij niet zozeer te doen zijn om de ware leer, maar om het juiste handelen in de praktijk van het samenleven: 'Wanneer wij de dingen meer Israëlitisch dan Grieks, meer schriftuurlijk dan kerkelijk beseffen en beleven, zullen wij niet terugschrikken voor de formulering, dat het meer gaat om de orthopraxie, dan om de orthodoxie.'¹⁰⁴⁴ Bij de kerstening van de samenleving gaat het dus om het optreden van de kerk in de samenleving met het oog op de vormgeving naar de principes van het rijk Gods zoals die reeds in Israël geopenbaard zijn. Ook hierbij staat Israël model: 'De kerk is daarbij op wezenlijke wijze volkskerk', stelt Van Ruler, met als motivatie: 'in Israël ging het om het zaad en de volksgemeenschap'.¹⁰⁴⁵

¹⁰³⁸ 'De kerk in een zich mondig noemende wereld', *TW* II, 118.

¹⁰³⁹ Bijvoorbeeld 'Problemen in de theocratie', *TW* IV, 174; 'Is er een ambt van de gelovigen', *TW* II, 133.

¹⁰⁴⁰ Vgl. *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 10.

¹⁰⁴¹ *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 13.

¹⁰⁴² Vgl. *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 12.

¹⁰⁴³ *Theologie van het apostolaat*, 45.

¹⁰⁴⁴ 'De grenzen van de prediking', *TW* III, 40.

¹⁰⁴⁵ 'Bijbelse toekomstverwachting en aardse perspectief', *TW* II, 233.

In het verlengde van zijn visie op de kerstening van de samenleving kunnen Van Rulers gedachten over de ‘theocratie’ genoemd worden. Ook daarin trekt van Ruler lijnen naar Israël: ‘Theocratie betekent in alle eenvoud: dat God regeert. Men moet dat alleen niet heidens, maar Israëlitisch opvatten. Wat men het heidens op, dan houdt het in, dat de Godsregering als een schoer hagel over ons heengaat. We kunnen ons er alleen onder buigen, als koeien in de wei. Israëlitisch opgevat houdt het daarentegen in, dat wij als mensen geroepen zijn, met ons totale bestaan de wil van God te onderkennen en te doen.’¹⁰⁴⁶ Onder de noemer theocratie brengt Van Ruler vooral ook het getuigenis van de kerk tegenover de overheid, ook wel te vergelijken met de wijze waarop de profetie in Israël functioneerde: ‘Historisch heeft het wezen van de theocratie daarin gelegen, dat de kerk – veel meer dan te steunen op de sterke arm van de overheid – de overheid er steeds kritisch en profetisch aan heeft herinnerd, dat ook zij niet maar lukraak haar gang kan gaan, omdat ook zij onder de geboden van God staat en aan deze zich heeft te onderwerpen.’¹⁰⁴⁷ Van een neutrale overheid wil Van Ruler dus niet weten; juist waar het gaat om ‘het oprichten van het rijk Gods in het vlees’ moet het Woord Gods ook voor de overheid richtsnoer zijn.¹⁰⁴⁸

De visie van Van Ruler op kerstening en theocratie kan gemakkelijk misverstaan worden; men zou zijn visie kunnen uitleggen als een absolute claim vanuit de kerk op de samenleving. Daarom is het van belang op te merken, dat Van Ruler zelf zijn gedachten over kerstening en theocratie relativeert. Ook daarbij hanteert hij Israël als model. Van Ruler vergelijkt de situatie van de kerk na de hemelvaart van Christus namelijk met die van Israël voor de komst van Christus: ‘Het element van de hemelvaart in de messiaanse realiteit brengt met zich mee, dat de christelijke situatie niet als een permanente voortzetting van de incarnatie, doch als een incidentele herhaling van het volk Israël is te verstaan.’¹⁰⁴⁹ Daarmee typeert Van Ruler enerzijds het element van verwachting en hoop in de christelijke existentie, maar veel sterker klinkt ook een negatief aspect van deze incidentele herhaling bij hem door. Want ook al zijn er positieve elementen in de christelijke existentie (het gestalte geven aan de liefde en hoop), daar staat tegenover, ‘dat de kerstening ons ook ten volle binnenvoert in de strijd van de Geest en het vlees. Israël herhaalt zich. Zoals Israël ontwaakte uit de sluimer van het heidendom en de schuld ontdekte en schuldig werd, zo struikelen ook de volkeren van de aarde als ze gekerstend worden over de wet en vallen ze in de schuld. Kerstening is o.a. dit, dat het kruis geplant wordt. Dat houdt ook in, dat Christus opnieuw gekruisigd wordt.’¹⁰⁵⁰

Weliswaar moet hierbij meegewogen worden, dat de kruisdood van Christus tevens verzoening betekent, maar in het kader van zijn spreken over de kerstening verwijst Van Ruler naar het kruis om idealisering van het kersteningsidee tegen te gaan: ‘En moeten we dat niet ook van het apostolische proces van de kerstening zeggen: kerstening is niet zozeer wereldverbetering (dat is nog te idealistisch gedacht), maar – in ieder geval ook – het proces van de schuldigwording en zo van de verlossing van

¹⁰⁴⁶ ‘Theocratie en Tolerantie’, *TW* III, 165.

¹⁰⁴⁷ ‘Theocratie en Tolerantie’, *TW* III, 176.

¹⁰⁴⁸ Vgl. ‘Politiek is een heilige zaak’, *TW* IV, 128; Van Ruler wijst in deze A. Kuypers idee van de neutraliteit van de overheid af.

¹⁰⁴⁹ ‘De vervulling van de wet’, *TW* I, 140.

¹⁰⁵⁰ ‘Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief’, *TW* II, 238.

de wereld: Christus wordt opnieuw gekruisigd, de apostolische prediking is planting van het kruis. De geschiedenis is dan te verstaan als de synthese van schuld en verzoening en zo als troonsbestijging [Gods].¹⁰⁵¹ Hieruit spreekt tevens, dat het wat Van Ruler betreft onvermijdelijk is, dat kerstening een vorm van herhaling van de kruisiging is, omdat nooit ten volle recht gedaan zal worden aan de betekenis van de messianiteit van Jezus en aan de gerechtigheid Gods:

‘Uiteraard dreigt ook in de kerstening van de wereld hetzelfde gevaar als waarin het volk Israël gevallen is. Zullen ook de volkeren zich niet weer vergrijpen aan de wet van God, zich een eigen gerechtigheid willen oprichten, de Here zelf vergeten, in de schuld vallen en Christus kruisigen? Op al deze vragen zal bevestigend geantwoord moeten worden. In een gekerstende cultuur wordt Christus inderdaad opnieuw gekruisigd. Ja, de kerstening *is* kruisiging. De kerstening geschiedt, opdat de mensen zondaren zouden worden. En het wezen van de geschiedenis ligt in de onontwarbare verstrengeling van de schuld en de verzoening. In dit geheimenis heeft de wet van God echter haar onophefbare betekenis.’¹⁰⁵²

Dit aspect van onvermijdelijkheid wordt door Van Ruler echter niet alleen aan het falen van de mens (Israël) toegeschreven, maar ook gezien als aspect van het handelen van God in de geschiedenis. In *Gestaltwerdung Christi in der Welt* maakt Van Ruler dat duidelijk door een parallel te trekken tussen de geschiedenis van Israël en het proces van kerstening; zoals het toen met Israël gegaan is, zo gaat het ook met de kerk:

‘Es gibt für die Christianisierung der Welt im Lauf des apostolischen Wortes eine Parallele in der Geschichte Israels. In der Geschichte Israels hat der Apostel Paulus, in schwerem Ringen um ihren göttlichen Sinn, die unergründliche Tiefe der Wege Gottes ergründet. Die Bestimmung des Volkes Israel lag von Gott her unter anderem darin, dass es dazu da war und in die Welt hineingestellt wurde, damit es die Schuld ans Licht förderte. Daraufhin hat Gott Israel sein Gesetz gegeben, das heisst: daraufhin hat Gott sich Israel geoffenbart, war er bei ihm gegenwärtig, damit es im Volk Israel als der einzigen Stätte in der Welt nicht nur zur Erkenntnis und Anerkenntnis der Sünde und der Schuld, sondern sehr bestimmt auch zur Sünde und Schuld selbst käme. Der Sündenfall steht dann auch nicht so sehr, mehr oder weniger metaphysisch, *hinter* dem Alten Testament, sondern er vollzieht sich vielmehr, volauf historisch, *im* Alten Testament. Um so weit mit seiner Welt zu kommen, brauchte Gott eines ganzen Volkes und einer ganzen Geschichte. Die Sünde ist eine so tief uns schwierige Problematisierung des Verhältnisses von Gott und Mensch, dass sie – als Problem und als Wirklichkeit – nur in einer so langen Geschichte tatsächlich ans Licht gebracht werden kann.’¹⁰⁵³

Met andere woorden: dat kerstening in de onvolkomenheid blijft steken, moet men niet dramatiseren, al stemt het wel tot nuchterheid en – gelet op de geschiedenis van Israël – tot bescheidenheid.

In diezelfde lijn kan men Van Rulers verwijzing naar Israël zien, als hij in *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde* aangeeft, dat hij zich moeilijk ‘een ernstiger

¹⁰⁵¹ ‘De zonde in het besluit’, *TW* VI, 56; vgl. *Het Koninkrijk Gods en de geschiedenis*, 14.

¹⁰⁵² ‘De vervulling van de wet’, *TW* I, 144.

¹⁰⁵³ *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 48.

en gevaarlijker misverstand' kan voorstellen, dan het apostolaat der kerk te vereenzelvigen en te verwarren met 'werelds activisme'.¹⁰⁵⁴ 'Nu ligt dit misverstand – dit zij toegegeven – wel op een angstwekkende wijze voor de hand. Minder gevaarlijk kan men nu eenmaal niet met den Here in de wereld verkeren. Het Oude Testament is daarvan één grote illustratie. Hoe heeft het volk Israël de wet van Mozes – waarin het toch ging om de oprichting van de heiligheid van het heil des Heren in Zijn genadige tegenwoordigheid op de aarde in alle gestalten van het vlees! – niet misverstaan en wat heeft het er niet van gemaakt in den loop der eeuwen.'¹⁰⁵⁵ Juist wanneer men uit het oog verliest, dat het in het apostolaat om de Naam Gods en de wereld als rijk Gods gaat, zal men vervallen in een verkeerde vorm van activisme, waarvan Israël voor Van Ruler een (negatief) voorbeeld is.

Toch staat voor Van Ruler vast, dat kerstening altijd in de onvolkomenheid zal blijven steken, juist omdat het christendom 'een vermenging van de openbaring en het heidendom'¹⁰⁵⁶ is. In *Kerstening van het voorbereidend en hoger middelbaar onderwijs* maakt hij daar een 'princiepueel punt' van¹⁰⁵⁷; hij beschouwt de gebrekkigheid van de kerstening als bewust door God zo bedoeld: 'het is alles zonder rest te verstaan als noodmaatregel van Gods zijde om aan de problemen, welke door de zonde worden opgeworpen, tegemoet te komen.'¹⁰⁵⁸ Maar: al is het een noodmaatregel, het gehele apostolische proces van de kerstening behoort (zegt Van Ruler in dezelfde publicatie) wel tot de 'reidans van daden Gods'.¹⁰⁵⁹ Het is dus geen uitzichtloos proces, maar het proces van kerstening is niet het doel van de verlossing. Men moet daarom ook niet verwachten, dat het ooit alsnog goed komt met de kerstening, want: 'Eschatologisch wordt het christelijke dan ook niet voltooid, doch opgeheven. Wat overblijft is dan: God in zijn drieëenheid, de dingen in hun naakte bestaan, de mens in zijn humaniteit.'¹⁰⁶⁰ De gebrekkigheid van de kerstening van de wereld moet men dus zien onder het gezichtspunt van het eschatologisch voorbehoud. Het is onmisbaar in de gang die God door de geschiedenis heen gaat naar het eschaton – het bewaart de wereld tot de komst van het eschaton¹⁰⁶¹ – maar nooit zal de kerstening volkomen zijn, omdat het principieel er niet om gaat dat alle mensen christen worden, maar om de humaniteit en de wereld als rijk Gods: 'het doel is in de wereld en mens te zijn'.¹⁰⁶²

Naast de relativisering van de kerstening van de samenleving en de wereld staat Van Rulers relativisering van de vormgeving aan de theocratie. In *Gestaltwerdung Christi in der Welt* stelt van Ruler expliciet: 'Theokratie ist ihrem Wesen nach niemals absolut'.¹⁰⁶³ Ook de vormgeving aan de theocratie ziet Van Ruler onder het voorbehoud van het eschaton: 'Kein Problem wird wirklich und endgültig gelöst – das bleibt dem letzten Urteil vorbehalten. Die Probleme werden nur weiter gebracht, in

¹⁰⁵⁴ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 18.

¹⁰⁵⁵ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 18.

¹⁰⁵⁶ 'De vervulling van de wet', *TW* I, 143.

¹⁰⁵⁷ *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, 37-38.

¹⁰⁵⁸ *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, 35-36.

¹⁰⁵⁹ *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, 35.

¹⁰⁶⁰ *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, 36.

¹⁰⁶¹ Vgl. *Theologie van het apostolaat*, 47, waar Van Ruler een gnostisch verstaan van de redding in Christus afwijst en stelt dat redding 'israëlitisch als het behoud van dit – tijdelijke – bestaan' opgevat moet worden.

¹⁰⁶² *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, Nijkerk: Callenbach 1954, 36.

¹⁰⁶³ *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 39.

immer neuen Problemstellungen hinein. Gott ringt mit seiner Welt, wir sollen es auch tun, solange wir leben. Und die ganze Sache läuft nicht auf einen einzigen Misserfolg hinaus, sie geht aber wohl durch tausend Misserfolge hindurch.¹⁰⁶⁴ Dit mag er echter niet toe leiden, dat het christendom zich terugtrekt op een eigen geestelijk erf; juist het eschatologische perspectief – hoezeer het alle apostolaire werk ook relativeert¹⁰⁶⁵ – zal een betrokkenheid op het heden en de gebrokenheid van het bestaan moeten geven: ‘im Ende wird die ganze zeiterfüllende Wirklichkeit geurteilt, enthüllt, zusammengefügt, vollendet und verherrlicht. Darum bedeutet die christliche Hoffnung nicht dies, dasz man sich aus der hiesigen Welt hinwegsehnt, sondern dasz man sich in Liebe und Freude in sie hineinstellen lässt zum lobsagenden Dienst Gottes.’¹⁰⁶⁶

Waarom is het van belang deze relativering van kerstening en theocratie te signaleren, hoewel van Ruler deze deels eschatologisch motiveert en daarbij geen verband met Israël legt? Het is een relativering waar men zich van bewust moet zijn bij het beoordelen van de plaats die Van Ruler toekent aan Israël in het kader van het historisch-eschatologische handelen van God met de wereld: Van Ruler beschouwt niet alleen Israël als een ‘noodmaatregel’ van God (met een tijdelijk zeer in het oog springende positie in de geschiedenis), datzelfde geldt wat hem betreft evenzeer voor de kerk. En dat niet alleen; voor Christus en de Geest geldt (eerder in dit hoofdstuk kwam dat ook al aan de orde) precies hetzelfde: ‘Protologisch en eschatologisch valt de kerk weg. Zij is – evenals de incarnatie van de Zoon en de inhabitatie van de Geest – een intermezzo.’¹⁰⁶⁷ Voor Van Ruler is dit een belangrijk gegeven: het eschatologische perspectief relativeert elk van de afzonderlijke daden die God in de geschiedenis stelt met het oog op het doel dat Hem voor ogen staat. Of, zoals hij zelf zegt: ‘In de verlossing heeft God een enorme omweg moeten maken. Dat lag aan de zonde. Daar moest de middelaar aan te pas komen. Er moest verzoening geschieden. [...] Daarvoor is dat hele apparaat nodig van Israël, zijn messias en de kerk. Maar het doel ligt niet daarin, dat de zondaar op de knieën komt en dat God hem genadig kan zijn. Dat is wel nodig. [...] Maar het is niet het doel. Het doel is, dat de schepping door de verlossing weer uit de afgrond van de verlorenheid gehaald wordt, gered wordt en zo weer schepping kan zijn, er kan zijn voor Gods aangezicht en ook weer kan zijn wat ze is, namelijk schepping.’¹⁰⁶⁸

Samenvattend kan het volgende gezegd worden ten aanzien van de manier waarop Van Ruler Israël en de relatie van God met Israël als voorbeeld voor het apostolaat van de kerk gebruikt. Hij blijkt een positieve en een negatieve kant in zijn benadering te brengen. In positieve zin ziet Van Ruler aanknopingspunten in de wijze waarop God de theocratie gestalte wilde geven in Israël: in de gave van de wet ging het God om de gemeenschap, om de realisering van een samenleving op basis van liefde en gerechtigheid. In haar apostolaire roeping zal de kerk dit moeten doorverta-

¹⁰⁶⁴ *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 39; vgl. ‘De bevinding (proeve van een theologische benadering)’, *TW* III, 51-52: ‘In Israël is de theocratie het vanzelfsprekende uitgangspunt, in het apostolische proces der kerstening is zij de nooit geheel gerealiseerde zin van alle arbeid en van alle gebeuren.’; vgl. ook ‘Bijbelse toekomstverwachting en aards perspectief’, *TW* II, 232: theocratie als ‘axiomatisch uitgangspunt’ (Israël) en als ‘uitzicht’ (christenheid).

¹⁰⁶⁵ *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 37.

¹⁰⁶⁶ *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, 40.

¹⁰⁶⁷ ‘De betekenis van het institutionaire (in de kerk)’, *TW* IV, 192.

¹⁰⁶⁸ ‘Ultra-gereformeerd en vrijzinnig’, *TW* III, 142.

len naar de eigen tijd en naar de context van andere volkeren waarin het rijk Gods verkondigd wordt. Er is echter ook een negatieve kant: het volk Israël maakte zich schuldig tegenover God door het niet en verkeerd naleven van de wet. De theocratie – het koningschap van God – werd gefrustreerd door Gods eigen volk; er trad een vermenging van heil en heidendom op, van zonde en gerechtigheid. Deze negatieve kant wordt door Van Ruler niet afgewenteld op Israël (met verwijten van schuld, bijvoorbeeld aan de kruisdood van Jezus), maar als bewustwordingsmoment gebruikt in de richting van de kerk: ook het christendom faalt in het volbrengen van de wil Gods; de kerstening blijft in het torso steken. Dit moge deel uitmaken van de wijze waarop God historisch-eschatologisch handelt (teneinde de schuld van de mens zichtbaar te maken), maar het betekent in elk geval ook dat de kerk zich niet op Israël kan en mag laten voorstaan: de kerk heeft weliswaar weet van de oplossing van de schuld van de mens, maar in Israël is het ware menszijn geopenbaard. Dit zal op de achtergrond altijd een rol blijven spelen in het apostolaat van de kerk en houdt de kerk gericht op de (gebroken) realiteit, die men echter in het besef van de verzoening door Christus hoopvol onder ogen kan zien.

3.5.6 Voor Israël een aparte plaats in het apostolaat van de kerk

Van Ruler heeft echter nog een stap verder willen gaan: de kerk past niet alleen zelfkritiek en respect in relatie tot Israël, de kerk zal ook in haar concrete handelen recht moeten doen ‘aan de geheel enige positie van het uitverkoren volk in den raad en de daad Gods’.¹⁰⁶⁹ In de hervormde kerkorde van 1951 – bij de totstandkoming daarvan was Van Ruler nauw betrokken – heeft dit vorm gekregen in een afzonderlijk artikel betreffende de apostolische roeping van de kerk ten aanzien van Israël en de invulling daarvan in de vorm van ‘het gesprek’.

Het werd als volgt in artikel VIII geformuleerd:

- ‘1. Als Christus-belijdende geloofsgemeenschap gesteld in de wereld om Gods beloften en geboden voor alle mensen en machten te betuigen, vervult de Kerk, in de verwachting van het Koninkrijk Gods haar apostolische opdracht in het bijzonder in haar gesprek met Israël, door het werk der zending door de verbreiding van het Evangelie en de voortdurende arbeid aan de kerstening van het volksleven in de zin der Reformatie.
2. De Kerk richt zich in het gesprek met Israël tot de synagoge en tot allen, die bij het uitverkoren volk behoren, om hun uit de Heilige Schrift te betuigen, dat Jezus de Christus is.’¹⁰⁷⁰

In ‘De orde der Kerk’, een lezing over het ontwerp van deze kerkorde¹⁰⁷¹, motiveert Van Ruler deze aparte plaats voor Israël als volgt:

‘Voor Israël moet een zeer speciale ruimte opengehouden worden. Het is en blijft, naar het schijnt, in een bijzondere zin het uitverkoren volk Gods. In zijn

¹⁰⁶⁹ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126.

¹⁰⁷⁰ *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk*, uitgave januari 1951, s.l..

¹⁰⁷¹ ‘De orde der kerk’, *TW V*, 124-136; waarschijnlijk een in 1948 gehouden voordracht.

profeten en apostelen, in de profetische en apostolische Schrift, in de bijbel met zijn Israëlitische bepaaldheid fungeert het nog steeds op een hoogst eigenaardige wijze als concrete instantie tegenover de kerk uit de heidenen. En een kerk, welke de bijbel niet in haar eigen leven en traditie als een gekwalificeerd stuk incorporeert, maar als een tegenover liggende instantie respecteert, heeft alle reden om zeer behoedzaam een eventuele bijzondere toekomst van het volk Israël als geheimenis aan God over te laten. In ieder geval zal zij in het voortbestaan van de joden en van de synagoge naast de christelijke kerk een hoogstmerkwaardig teken in het historisch-eschatologische handelen van God onderkennen. Zij zal er in haar apostolische bezigheid een aparte en bepaald een eerste plaats aan inruimen, deze bezigheid in dit verband onder de categorie van het “gesprek” brengen en door alles heen beseffen, dat Israël origineel en definitief niet het object, maar het eigenlijke subject van alle apostolaat is. Als er één instantie is, welke de autarkie van de kerk volstrekt illusoir maakt, dan is het Israël, in al zijn vormen.¹⁰⁷²

Ook in *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde* (1948) geeft Van Ruler een nadere toelichting bij het genoemde artikel VIII. Nadat hij gesteld heeft, dat het volk Israël een geheel eigen positie heeft ‘in den raad en de daad Gods’ vervolgt Van Ruler met te stellen:

‘Wij zullen er goed aan doen, niet te beweren, dat wij deze positie doorgronden. Daarvoor zijn de geheimenissen Gods in het bestaan en het lot van dit volk te groot. Maar wij kunnen door het Woord en den Geest toch wel enigermate in deze geheimenissen wandelen. In ieder geval is ons de laatste jaren, door het schrikkelijke lot van de Joden in de wereld en door een dieper gaande bezinning op het Woord in de kerk, wel duidelijk geworden, hoezeer wij het geheim van God in deze dingen hebben te eerbiedigen en te ontzien. Zij zijn wel vijanden om des evangelies wil, maar beminden om der verkiezing wil. Daarom zijn zij met niets ter aarde gelijk te schakelen. De wereld moet dat niet doen. De kerk moet dat ook niet doen.’¹⁰⁷³

Daarom zou het volgens Van Ruler onjuist zijn ‘de arbeid der kerk ten aanzien van het volk Israël’ te rangschikken onder ‘het werk der zending’: ‘Israël behoort niet tot de heidense naties der aarde. Misschien zouden ze dat wel gaarne willen, maar van Godswege is dat in ieder geval niet zo.’¹⁰⁷⁴ Evenmin (om dezelfde reden) kan men het werk van de kerk ten aanzien van Israël onder ‘kerstening’ en ‘reformatie’ vatten, ook niet ondanks assimilatie van de Joden; ze zijn niet in de christelijke volkeren (op wie kerstening en reformatie betrekking hebben) opgegaan; ze zijn nog steeds een zelfstandig volk.¹⁰⁷⁵ Ook past ‘evangelisatie’ niet als benadering van Israël; het zal de kerk namelijk niet (alleen) om enkelingen te doen moeten zijn, maar om het gehele volk.¹⁰⁷⁶ Eenvoudig ligt het echter volgens Van Ruler niet, ook al moet aan Israël een aparte positie worden toegekend: ‘Wanneer de kerk met deze dingen op een waarachtig apostolische wijze zal bezig zijn, dan mag zij er niet alleen en niet in de eerste plaats op uit zijn, enige zielen te winnen, maar dan moet zij

¹⁰⁷² ‘De orde der kerk’, *TW* V, 128.

¹⁰⁷³ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126.

¹⁰⁷⁴ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126.

¹⁰⁷⁵ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126.

¹⁰⁷⁶ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126.

zich meteen ten volle dompelen in de hele eschatologische en historische problematiek van het uitverkoren volk.¹⁰⁷⁷

Zonder te pretenderen dat hij zelf ‘de hele eschatologische en historische problematiek van het uitverkoren volk’ zou hebben doorgrond, benoemt Van Ruler enkele jaren na zijn toelichting op het ontwerp-kerkorde opnieuw als vaststaand gegeven, dat het volk Israël mede een eigen positie heeft in het historisch-eschatologische handelen van God met de wereld. In *Theologie van het apostolaat*¹⁰⁷⁸ noemt hij het eschatologische gezichtspunt als eerste gezichtspunt waaronder het apostolaat gezien moet worden. Men mag de zending niet ‘christologisch inkapselen’¹⁰⁷⁹, want ‘de incarnatie, het kruis, de opstanding en de hemelvaart zijn slechts momenten in Gods rijkshandelen met de wereld’.¹⁰⁸⁰ Het apostolaat ziet breder en verder. De zending ‘heeft weet van het evangelie van het kóninkrijk’ en beseft dat dat ‘niet geheel identiek is met het evangelie van Jezus Christus’¹⁰⁸¹: ‘Zij ziet niet alleen Jezus Christus en zijn gemeente, maar daarachter, daaromheen: God zèlf en zijn wereld. Daarom gaan haar ook de ogen open voor de betekenis van het Oude Testament, achter en rondom het Nieuwe Testament, èn voor het volk Israël, de synagoge en de staat in Palestina – alle óók momenten en gestalten in Gods rijkshandelen met de wereld.’¹⁰⁸²

Ten aanzien van Van Rulers motivatie voor het toekennen van een eigen plaats aan Israël in het kader van het apostolaat lijkt – gelet op zijn publicatie uit 1954 – geconcludeerd te mogen worden, dat daarvoor het eschatologische perspectief waarin hij het handelen van God in het bestaan van Israël plaatst doorslaggevend is. Het handelen van God in de geschiedenis van Israël maakt deel uit van Gods allesomvattende plan met de wereld. Israël is het enige volk waarin Gods bedoeling met de wereld geopenbaard wordt. Daarmee is de unieke positie van Israël temidden van alle andere volkeren een feit. Al kan dit – in de optiek van Van Ruler – voor Israël nooit een basis zijn om rechten aan te ontfangen (hij wijst er bijvoorbeeld op hoe Israël de gave van de wet aan hen volkomen heeft misverstaan), toch meent hij dat in eschatologisch perspectief (dus onder het gezichtspunt van Gods plan met de wereld) Israël als volk niet buitengesloten mag worden. Integendeel: het behoort een eigen – bijzondere – plaats te krijgen in de apostolaire activiteit van de kerk. Het voortbestaan van de synagoge naast de kerk – vanaf het eerste begin van het werk van de apostelen – en het (in 1948) recente ontstaan van de staat Israël beschouwt Van Ruler als aanwijzingen ervoor, dat het inderdaad terecht is om ook in de kerkorde die aparte positie te verwoorden.

3.5.7 Het gesprek met Israël

Aan de bijzondere apostolaire relatie van de kerk ten opzichte van Israël wil Van Ruler – de verwoording in de kerkorde mag mede als een bijdrage van zijn hand

¹⁰⁷⁷ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126-127.

¹⁰⁷⁸ *Theologie van het apostolaat*, Nijkerk: Callenbach 1954; het betreft een voordracht uit 1953 die in 1954 in het Duits gepubliceerd werd en daarna in het Nederlands verscheen.

¹⁰⁷⁹ *Theologie van het apostolaat*, 16.

¹⁰⁸⁰ *Theologie van het apostolaat*, 16.

¹⁰⁸¹ *Theologie van het apostolaat*, 16.

¹⁰⁸² *Theologie van het apostolaat*, 16-17.

beschouwd worden – invulling gegeven zien worden in de vorm van het gesprek. Dit gesprek zal wat Van Ruler betreft ook de eerste plaats dienen te hebben in het apostolaat en vooraf dienen te gaan aan alle andere apostolaire activiteit. Hij zegt daarover: ‘Dit is niet zozeer van belang met het oog op het volk Israël, maar meer met het oog op de kerk en op haar apostolaat. De kerk kan zichzelf en haar positie in de wereld alleen recht verstaan, wanneer zij een voortdurende ontmoeting en confrontatie met Israël heeft. Zij schouwt dan in den spiegel van Israël iets van de bedoelingen Gods met de wereld en de kerk.’¹⁰⁸³ Juist voor de oriëntatie op de inhoud van het apostolaat is het gesprek met Israël van groot belang voor de kerk: ‘Zij blijft [door het gesprek met Israël] in ieder geval de israëlitische bepaaldheid van het prophetische en apostolische Woord en daarmee de bijzonderheid en de zelfstandigheid van de Heilige Schrift tegenover de kerk indachtig. Zij ziet dan, wat uitverkiezing is. Kortom, zij ontdekt, wat het zeggen wil, door den levenden God apostolisch in het rijk Gods gebruikt te worden en daarom in de wereld gezet te zijn.’¹⁰⁸⁴

Voor een juiste visie op apostolaat is de kerk dus afhankelijk van het gesprek met Israël: ‘Israël is niet slechts het eerste object, maar nog veel meer het eerste en eigenlijke subject van het apostolaat. De kerk is slechts dit, dat er enige wilde takken op den stam van Israël zijn geënt zijn. En de glans van het Woord, dat tot Israël is gesproken: “in u zullen alle geslachten des aardrijks gezegend worden” valt mede op de kerk. Zo ziet de kerk in dezen spiegel niet alleen zichzelf en haar positie in het rijk Gods en de wereld. Maar zo kan zij ook alleen de andere onderdelen van haar speciale apostolische bezigheid in het rechte licht zien. Wat zending en wat kerstening is, dat zal de kerk alleen zuiver kunnen verstaan, wanneer zij bedenkt, hoe God in Israël alles gegeven heeft: de wet en de prophetie, het evangelie en het apostolaat, en dit alles ter oprichting van zijn rijk in het vlees, op de aarde.’¹⁰⁸⁵

Met andere woorden: de kerk heeft een eigen belang bij het gesprek met Israël, ter wille van een goed inzicht in de eigenlijke bedoeling van het apostolaat.

In tweede instantie zal het gesprek met Israël ook kunnen dienen om Israël tot het inzicht te brengen dat Jezus de messias is. Van Ruler heeft op dit punt hoge verwachtingen van het gesprek met Israël:

‘Als er ergens ter wereld werkelijk een gesprek mogelijk is in de vollen belofterijken en spanningsvollen zin van het woord, dan is het in de verhouding van de kerk en de gemeente tot de synagoge en Israël. Het gesprek is een socratische figuur. Het veronderstelt, dat de waarheid reeds in den gesprekspartner aanwezig is; dat zij alleen uit hem te voorschijn gehaald dient te worden. Welnu, deze gespreksvorm als vorm van de verhouding tussen mensen is, met deze diepliggende veronderstellingen, eigenlijk overal en altijd een illusie en een fictie, behalve in de apostolische verhouding van de kerk en Israël. Want Israël hééft de waarheid in zich; alle oerwoorden Gods in de wereld zijn het toevertrouwd; het heeft het Oude Testament. Deze waarheid – dat Jezus de Christus is – behoeft er “alleen maar” uit te voorschijn gehaald te worden.’¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸³ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 127.

¹⁰⁸⁴ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 127.

¹⁰⁸⁵ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 127.

¹⁰⁸⁶ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 128.

Van Ruler baseert zich voor deze gedachte op wat er in het Nieuwe Testament beschreven staat over Paulus en over de Emmaüsgangers. Paulus zocht op zijn zendingsreizen altijd eerst het gesprek met de Joden in de synagogen en hij vond het volstrekt legitiem dat men zich tot het Oude Testament wendde om te zien of het waar was wat Paulus zei. Wat Paulus deed, deed Jezus zelf ook, stelt Van Ruler: ‘Op soortgelijke wijze “bewees” de opgestane Heer aan de Emmaüsgangers zijn opstanding niet uit de tekenen der nagelen, maar uit de oudtestamentische Schrift. Vandaar ook, dat artikel VIII zegt, dat de kerk aan Israël uit de Heilige Schrift, *bepaaldelijk uit het Oude Testament*¹⁰⁸⁷, heeft te betuigen, dat Jezus de Christus is.’¹⁰⁸⁸ Juist vanuit het Oude Testament zal men het gesprek met Israël dienen te voeren inzake de messianiteit van Jezus, hoewel Van Ruler zich kan voorstellen ‘dat men daartegen op ziet en liever met het Nieuwe Testament opereert’.¹⁰⁸⁹

Wel is Van Ruler zich ervan bewust, dat er in het gesprek met Israël elementen van ‘getuigen’ en ‘brengen van het evangelie’ zullen zijn. Dat mag er echter niet toe leiden alsnog te vervallen in een vormgeving die meer thuishoort bij zending. De gespreksvorm ‘dient toch de grondstructuur van de ontmoeting te zijn. De kerk is in dezen apostolischen arbeid voluit op huisbezoek in de tenten van vader Abraham. Het werk onder Israël heeft de meeste verwantschap met het *huisbezoek*; de arbeid der zending resorteert in eersten aanleg onder het hoofd *prediking* (aan de heidenen, die in de leugen leven, wordt de waarheid gezegd – deze ergerniswekkende grondnotie van het begrip zending zullen wij niet mogen opgeven, al is daarmee over de zendingsmethode nog niet zoveel gezegd); het werk der kerstening en reformatie dient vooral onder den gezichtshoek van de *tucht* gezien te worden.’¹⁰⁹⁰ Ook gelet op die andere connotaties acht Van Ruler het begrip ‘gesprek’ het meest passend om de apostolaire verhouding van de kerk ten aanzien van Israël te typeren. Over de themata die aan de orde zouden moeten komen in het gesprek met Israël laat Van Ruler zich in zijn toelichting op het ontwerp-kerkorde verder niet expliciet uit. Wel zijn er enkele artikelen te noemen waarin hij – zij het meer zijdelings – punten noemt die in het gesprek met Israël naar voren zouden komen en waarin hij motiveert waarom juist vanuit het gereformeerde protestantisme op basis van het Oude Testament het gesprek met Israël vrij gemakkelijk aangegaan zou moeten kunnen worden. Zo constateert Van Ruler bijvoorbeeld in zijn artikel ‘Perspectieven van de gereformeerde theologie’¹⁰⁹¹ dat ‘de gereformeerde wijze van omgaan met het Oude Testament, althans de consequent gereformeerde wijze, naar alle waarschijnlijkheid een basis legt voor het gesprek met het volk Israël in zijn tegenspraak tegen de christelijke verkondiging, dat de messias verschenen is en dat hij de middelaar is en dat de middelaar Gods Zoon is. Wie ruimte geeft aan de canon van het Oude Testament in zijn relatieve zelfstandigheid, moet dat gesprek enigermate zinvol kunnen voeren.’¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁷ Cursivering door Van Ruler; in de definitieve tekst is deze zinsnede niet opgenomen.

¹⁰⁸⁸ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 128-129.

¹⁰⁸⁹ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 129.

¹⁰⁹⁰ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 129.

¹⁰⁹¹ ‘Perspectieven van de gereformeerde theologie’, *TW* II, 78-100; het artikel is een lezing uit 1969.

¹⁰⁹² ‘Perspectieven van de gereformeerde theologie’, *TW* II, 86.

Als concreet gesprekspunt van joodse zijde noemt Van Ruler in een artikel in *Vox Theologica* ('Grenzen van de eschatologisering',¹⁰⁹³) het spanningsveld in het christelijk geloof tussen de belijdenis van de komst van de verlosser en het nog niet verlost zijn van de wereld: 'de verlosser is wel gekomen, de verlossing is ook geschied, maar de wereld (Gods goede en schone wereld) is nog steeds niet verlost. Daar hebben de joden gelijk aan. Wel zal men alles niet zo op haren en snaren moeten zetten. Er is niet alleen de realiteit van het heil in Christus en dan – met een reuzensprong – het eschaton. Er is ook de bemiddeling en de toeëigening, het veelvoudige werk van de Geest, de traditie van het heil door de eeuwen en de harten, de loop van het apostolische Woord, de kerstening van de volkeren. Dat alles is niet minder wezenlijk in de realiteit van de verlossing dan de incarnatie of het offer van de verzoening of de opstanding van Jezus uit de dood.'¹⁰⁹⁴ Maar Van Ruler gaat noch in het betreffende artikel, noch in een andere publicatie nader op dit punt in.

Tenslotte zij nog gewezen op een artikel over het schriftgezag waarin Van Ruler zijdelings ingaat op het gesprek met Israël. In 'Schriftgezag en kerk'¹⁰⁹⁵ pleit Van Ruler opnieuw voor de erkenning van de eigen betekenis van het Oude Testament en het 'israëlitische' karakter van de bijbel. Hij constateert onder meer dat het erkennen van de bijbel als gezaghebbend boek in feite vreemd is: 'Als het schriftgezag helemaal is aangekomen, staat men op de bodem van die zonderlinge belijdenis, dat Israël het uitverkoren volk en Jezus de messias is. Dat is allerm minst vanzelfsprekend. Dat kan men alleen belijden in de gehoorzaamheid van het geloof. Men zondert zich daarin van het menselijke geslacht af: men is kerk.'¹⁰⁹⁶ De belijdenis die ten grondslag ligt aan de erkenning van het schriftgezag betekent echter ook, dat men 'de mondelinge traditie, welke aan de geïnspireerde Schrift is voorafgegaan',¹⁰⁹⁷ niet enkel en alleen voor de kerk mag opeisen. Wanneer men dat zou doen 'respecteert men onvoldoende het volk Israël in zijn eigenaardigheid tegenover de christelijke kerk!'¹⁰⁹⁸ Van Ruler beschouwt het verschil in de omgang met de mondelinge traditie door Israël en de kerk als een spiegelbeeldige verhouding: voor Israël gaat de mondelinge traditie voorop en volgt daarna het geschreven Woord, terwijl voor de kerk het geschreven Woord voorop gaat en daarna de traditie volgt. Het 'spiegelpunt' is dan de messianiteit van Jezus: 'Er is een kloof tussen Israël en de kerk. De messianiteit van Jezus is het keerpunt tussen deze beide. Daarom moet men niet te vlot zeggen, dat de Schrift 'alleen maar' een – zij het bijzonder – stuk van de traditie van de kerk is.'¹⁰⁹⁹ De kerk moet zich er dus van bewust zijn dat ook Israël traditie kent die nauw samenhangt met het geschreven Woord. Van Ruler werkt dit gegeven echter niet verder uit met betrekking tot het gesprek met Israël. Wel constateert Van Ruler in ditzelfde artikel uit 1968 dat er alle aanleiding is om het gesprek met Israël aan te gaan op het punt van het verstaan van het Oude Testament, juist ook ter wille van een beter verstaan daarvan door de kerk. 'Men heeft terecht gesproken van een plus van het Oude Testament boven het Nieuwe Testa-

¹⁰⁹³ 'Grenzen van de eschatologisering', *TW* IV, 102-118.

¹⁰⁹⁴ 'Grenzen van de eschatologisering', *TW* IV, 110.

¹⁰⁹⁵ 'Schriftgezag en kerk', *TW* V, 107-123, een 'ethercollege' gehouden voor de NCRV in 1968; tevens verschenen in *De bijbel in het geding*, Nijkerk: Callenbach 1968.

¹⁰⁹⁶ 'Schriftgezag en kerk', *TW* V, 112.

¹⁰⁹⁷ 'Schriftgezag en kerk', *TW* V, 115.

¹⁰⁹⁸ 'Schriftgezag en kerk', *TW* V, 115.

¹⁰⁹⁹ 'Schriftgezag en kerk', *TW* V, 116.

ment. Want die dingen, die niet over de messias gaan, zijn bepaald niet zonder belang.¹¹⁰⁰ Van Ruler bedoelt daarmee vooral die gegevens die betrekking hebben op de relatie tussen God en mens. Want op dat punt heeft het Oude Testament ‘een geheel eigen zaak’¹¹⁰¹: ‘Is de nieuwtestamentische gedachte, dat de mens met het oog op het centrale van zijn bestaan (de schuld) in de plaatsvervanging van de middeelaar een ogenblik (door de Geest wordt hij dan opnieuw geponeerd) op zij wordt geschoven, oudtestamentisch nog te verdragen?’¹¹⁰².

Dit brengt Van Ruler ertoe te stellen: ‘Als men zo ad fundum vraagt naar de verhouding van het Oude en het Nieuwe Testament, lijkt er wel een aardbeving te gaan door het hele gebouw van de traditionele leer aangaande de Heilige Schrift. ... Het gaat in deze vraag om de inhoud van de heilsfeitelijke boodschap van de Schrift. ... Als men deze vraag stelt en zo het Oude Testament als de grote storing ervaart, is er alle aanleiding, het gesprek tussen de christelijke kerk en de synagoge (of ook alleen maar met M. Buber) opnieuw en op een nieuwe basis te openen.’¹¹⁰³ Anders dan bij het gesprek op het punt van de messianiteit van Jezus zal de kerk het gesprek met Israël op dit punt (van de positie van de mens ten opzichte van God) moeten aangaan vanuit het Nieuwe Testament: ‘De christelijke kerk neemt daarbij natuurlijk haar positie in het Nieuwe Testament in. Zij heeft dan het Oude Testament alleen als horizont om zich heen. Deze gedachte is allerm minst in strijd met die andere, beroemd geworden these, dat het Oude Testament de eigenlijke bijbel is en het Nieuwe Testament alleen het verklarende woordenlijstje achterin. Deze these betekent alleen, dat de christelijke kerk – zich plaatsend op het Nieuwe Testament en zijn getuigend verhaal – op een bijzonder smalle strook grond haar positie heeft. Die strook grond is niet alleen erg smal in de werkelijkheid van de wereld, maar ook in het geheel van wat we gewend zijn de bijzondere openbaring te noemen.’¹¹⁰⁴ Met andere woorden: de positie van de kerk in het gesprek met Israël is – op het punt van het menszijn in relatie tot God – minder vanzelfsprekend dan men mogelijk zou denken.

3.5.8 Conclusies en vragen

Uit het materiaal betreffende Van Rulers theologie van het apostolaat kan niet geconcludeerd worden, dat Van Ruler een vervangings-gedachte voorstaat: Israël blijft als volk een eigen plaats houden en wordt – in Gods plan met de wereld – niet ‘vervangen’ door de kerk. Echter: de apostolaire roeping die Israël oorspronkelijk had is overgegaan op de kerk. Het gaat dan dus een bepaalde taak, niet om het beëindigen door God van zijn relatie met Israël. Wel gaat Van Ruler ver in het gelijkstellen van de kerk aan Israël waar het gaat om zijn gedachten ten aanzien van de kerstening van de samenleving en de theocratie. Hierbij dringt de vraag zich op, of de manier waarop de theocratie specifiek in Israël bedoeld was te functioneren wel zo direct op andere volkeren betrokken kan worden zoals Van Ruler dat doet. Het gaat dan niet alleen om het modelmatige in Van Rulers benadering; het gaat ook om

¹¹⁰⁰ ‘Schriftgezag en kerk’, *TW V*, 119.

¹¹⁰¹ ‘Schriftgezag en kerk’, *TW V*, 119.

¹¹⁰² ‘Schriftgezag en kerk’, *TW V*, 119.

¹¹⁰³ ‘Schriftgezag en kerk’, *TW V*, 119.

¹¹⁰⁴ ‘Schriftgezag en kerk’, *TW V*, 119.

de toepasbaarheid van het specifieke in de relatie van God met Israël als volk. Wat gechargeerd gezegd: bij Van Ruler ontbreekt de nuancering van het apostelconvent uit Handelingen 15 (de gelovigen uit de volkeren hoeven niet alle geboden van Mozes te houden). De model-gerichte denktrant van Van Ruler wringt met het historische gegeven van een nuancering in de toepassing van datgene wat specifiek aan Israël als volk was voorgeschreven. Een onderscheid zoals in Handelingen 15 gemaakt wordt tussen de gelovigen uit Israël en de gelovigen uit de andere volkeren lijkt uit te gaan van een historische continuïteit (Israël behoudt een eigen positie); in Van Rulers invulling van de apostolaire roeping van de kerk (naar het model van Israël) verdwijnt deze historische continuïteit naar de achtergrond.

In feite gaat het hier om de vraag naar de legitimiteit van de mondialisering van het verbond van God met Israël. Van Ruler noemt het verbond ‘de meest omvattende realiteit in de heilsbemiddeling’.¹¹⁰⁵ Hij constateert, dat God met Israël (als volk) een verbond sloot en dat dit bevestigd werd in Jezus Christus. Daarna werden – zo stelt Van Ruler – ‘in de loop van het apostolische Woord’¹¹⁰⁶ steeds nieuwe volkeren daarin betrokken. Daarom stelt Van Ruler bijvoorbeeld dat de belofte aan Abraham (‘in u zullen alle geslachten des aardrijks gezegend worden’) zijn glans mede werpt op de kerk, omdat die daardoor haar speciale apostolische bezigheid ‘in het rechte licht’¹¹⁰⁷ ziet: gericht op alle volkeren der aarde. Het is echter de vraag of – zoals de gedachtegang van Van Ruler suggereert – de zegen voor ‘alle volkeren’ waarop de belofte aan Abraham anticipeert tevens de opheffing betekent van het verbond dat God met Abraham sloot en bij de uittocht uit Egypte bevestigde aan Israël als volk: zegen en verbond zouden ook van elkaar kunnen worden onderscheiden. Dat laatste zou ruimte laten voor voortzetting (en vernieuwing) van het verbond van God met Israël als verbondspartner zonder heil voor andere volkeren uit te sluiten. Door de mondialisering van het verbond ontstaat er bij Van Ruler een historische discontinuïteit; het is de vraag of die discontinuïteit beoogd wordt in de belofte aan Abraham (Genesis 12:3), dat in zijn nageslacht ‘alle volkeren des aardrijks’ gezegend zullen worden.

In dit verband is het interessant om op te merken, dat Van Ruler er blijk van geeft te beseffen, dat de aanduiding van de kerk als ‘het nieuwe volk Gods’ nogal ongelukkig gekozen is om te gebruiken in het kerkorde-artikel waarin het gesprek met Israël aan de orde komt. In een noot bij zijn toelichting op artikel VIII van het ontwerp voor de hervormde kerkorde stelt Van Ruler: ‘Men wil uit artikel VIII ook de woorden ‘en de kerk, als zijn lichaam, het nieuwe volk Gods’ schrappen. Daarmee kan ik mij van harte verenigen. Zij zijn principieel onjuist en praktisch ongewenst. Israël zal er zich aan stoten. En terecht. Tot het “volk Gods” behoort niet alleen de kerk, maar in den een of anderen zin ook het volk Israël.’¹¹⁰⁸ Toch gebruikt Van Ruler zelf eerder in dezelfde publicatie dezelfde aanduiding (‘het nieuwe volk Gods’) voor de kerk, als hij in het twaalfde van de apostelen een verwijzing ziet naar ‘het grondbestek van het volk Israël met zijn twaalf stammen en naar het nieuwe volk Gods, dat in het werk van den messias en van den Geest nieuw wordt

¹¹⁰⁵ ‘Hoofddlijnen van een pneumatologie’, *TW* VI, 31.

¹¹⁰⁶ ‘Hoofddlijnen van een pneumatologie’, *TW* VI, 31.

¹¹⁰⁷ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 127.

¹¹⁰⁸ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 129.

verzameld en waarin het rijk Gods wordt opgericht'.¹¹⁰⁹ Weliswaar stelt Van Ruler in zijn noot bij artikel VIII van de hervormde kerkorde, dat het begrip 'volk Gods' niet strikt tot de kerk beperkt dient te worden ('in den een of anderen zin',¹¹¹⁰ behoort ook Israël ertoe), maar hij gaat niet zo ver het begrip 'volk Gods' enkel en alleen op Israël te betrekken. Hoewel Van Ruler dus laat blijken zich ervan bewust te zijn dat de toepassing van begrip 'volk Gods' op de kerk aanstootgevend is voor Israël, handhaaft hij het met enige nuancerings wel in die betekenis. Dat hij de kerk als 'nieuw' volk van God aanduidt, betekent echter voor Van Ruler niet een afwijzing van Israël als 'oud', in de zin van 'vorige' volk van God. Immers, 'in den een of anderen zin',¹¹¹¹ behoort volgens Van Ruler ook het volk Israël tot het 'volk Gods'. Het begrip 'volk Gods' is voor Van Ruler dus niet synoniem met 'het volk Israël'; het is een breder ingevuld begrip. Van Rulers nuancerings dat Israël ook deel uitmaakt van het 'volk Gods' lijkt daarom onvoldoende toereikend te zijn om het (door van Ruler zelf gesignaleerde) aanstootgevende weg te nemen in het aanduiden van de kerk als 'nieuwe volk Gods'.

In het bovenstaande is erop gewezen, dat Van Ruler hoge verwachtingen had van het gesprek met Israël. Toch blijkt uit datgene wat Van Ruler erover schrijft, dat het gesprek gekenmerkt wordt door eenzijdigheid. Van Ruler onderkent dat zelf ook ('met een zekere eenzijdigheid ... spreken [wij] over het *gesprek* met Israël',¹¹¹²), maar duidt daarmee op het feit dat het initiatief tot dat gesprek van de kant van de kerk komt. De eenzijdigheid lijkt echter verder te gaan dan alleen het punt dat het initiatief van één kant komt. In de eerste plaats schuilt er ook eenzijdigheid in het feit dat Van Ruler het eigen belang dat de kerk bij het gesprek met Israël heeft voorop stelt: het gaat erom dat de kerk iets kan leren van Israël met het oog op de apostolaire roeping. Israël 'heeft' iets, dat voor de kerk van belang is en door het gesprek met Israël kan de kerk zich dat eigen maken; impliciet wordt van Israël een dienst aan de kerk verwacht. In de tweede plaats spreekt er eenzijdigheid uit het 'socratische' karakter¹¹¹³ van het gesprek: de waarheid is in de gesprekspartner aanwezig en moet alleen nog uit de ander te voorschijn gehaald worden. Het gesprek heeft dan echter meer het karakter van een leer-gesprek dan van een uitwisseling van kennis en inzichten. De kerk stelt zich dan als leermeester van Israël op; tegen de achtergrond van het in de geschiedenis gebleken kerkelijke antisemitisme zou men zich de nodige scepsis bij de gesprekspartner-leerling (Israël) kunnen voorstellen. Van Ruler laat dit aspect echter geheel buiten beschouwing.

Men moet bij de beoordeling van datgene wat Van Ruler met het gesprek met Israël voor ogen stond echter ook zeer bewust rekening houden met het feit, dat het om een volstrekt nieuwe benadering ging. Vergeleken met eerdere opvattingen betekende het invullen van de relatie met Israël onder de noemer van 'het gesprek' een duidelijke opwaardering en erkenning van de bijzondere plaats van Israël in de geschiedenis en in de eigen tijd. Israël kreeg voor het eerst recht van spreken of in

¹¹⁰⁹ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 53; vgl. 'Is er een ambt van de gelovigen', *TW* II, 136, waar Van Ruler het begrip volk ook gebruikt om de 'katholiciteit' van de kerk aan te geven, als gemeenschap van mensen die het 'met Jahwe houden en met zijn rijksbedoelingen met de wereld', *TW* II, 136.

¹¹¹⁰ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 53.

¹¹¹¹ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 129.

¹¹¹² *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 128; cursivering door Van Ruler.

¹¹¹³ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 128.

elk geval ruimte voor een eigen inbreng, zij het dat dit was vanwege het kerkelijke belang dat gesteld werd in het eigene van Israël. Ook de principiële keuze om niet meer over ‘jodenzending’ te spreken was een uiting van het besef dat er meer dan tevoren recht gedaan moest worden aan de betekenis van het Oude Testament voor Israël en als zodanig een erkenning van de eigen traditie van Israël. Wel bleef de relatie met Israël benoemd onder het gezichtspunt van het apostolaat; het ging nadrukkelijk niet om het aangaan van een godsdienst-dialoog. Daarmee is ook de eenzijdigheid – hoezeer die op bezwaren van de zijde van Israël (joodse zijde) zou kunnen stuiten – een gegeven.

Veel zwaarder mag echter in de beoordeling van Van Rulers pleidooi voor het gesprek met Israël het feit meegewogen worden, dat hij enkele andere blokkades die hij oproept niet onderkent. Hierbij valt in het bijzonder te denken aan zijn kritische uitlatingen over het joodse ‘misverstaan’ van de wet¹¹¹⁴ en aan zijn accentueren van de ‘eenmaligheid’ van Israël (naast en met de eenmaligheid van Christus) in het historisch-eschatologische handelen van God.¹¹¹⁵ Hij raakt daarmee aan twee fundamentele aspecten van het jodendom: de grote waarde die toegekend wordt aan wetsbetrachting en het gegeven van de eeuwigheid van de relatie (het verbond) van God met Israël. Bij datgene wat Van Ruler over beide punten zegt lijkt hij zich in het geheel niet bewust te zijn van weerstand die dat mogelijk aan joodse zijde oproept; hij maakt dat in elk geval niet expliciet door het als gespreksthema’s te noemen. Vooral het punt van de ‘eenmaligheid’ van Israël roept vragen op. Over het (mis)verstaan van de wet zou nog gesproken kunnen worden onder het gezichtspunt van de verschillen in opvatting ten aanzien van de messianiteit van Jezus. Maar het punt van de discontinuïteit in het handelen Gods – de relativisering van de blijvende trouw van God aan zijn met Abraham begonnen relatie met Israël – is in principe onoverkomelijk, wanneer men recht wil doen aan het joodse belijden inzake Gods relatie met Israël.

Hoewel Van Ruler zeer zeker beoogt recht te doen aan een eigen plaats van Israël, spreekt er toch een distantie uit zijn wijze van formuleren. Die komt ook tot uitdrukking in het bredere kader van zijn spreken over het apostolaat. Wanneer hij de kerk een ‘incidentele herhaling’ van Israël noemt en de gebrekkigheid van het kersteningsproces als het ‘opnieuw kruisigen van Christus’ typeert, is dat een negatieve manier van spiegelen aan Israël. Hij gebruikt het trekken van een parallel tussen de kerk en Israël om de ernst van het probleem van de schuld van de mens mee te typeren en tegelijkertijd te wijzen op de verzoening van de schuld door God, in de kruisdood van Jezus. Wat daarbij opvalt is, dat Van Ruler nergens expliciet maakt, dat de verzoening ook Israël als volk betreft. Terwijl hij aan de ene kant de betrokkenheid van Israël bij de kruisdood van Jezus in herinnering roept, laat hij na om de betekenis van de kruisdood van Jezus (verzoening) ook op Israël te betrekken. Dit heeft niet te maken met een buiten willen sluiten van Israël; Van Ruler wijst bij zijn spreken over de kruisiging ook nergens beschuldigend naar Israël. Het lijkt vooral een gevolg te zijn van het model-matige en universele in de gedachtegang van Van Ruler, ook op het punt van de kruisiging: de specifieke implicaties van de verzoen-

¹¹¹⁴ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 18.

¹¹¹⁵ ‘De pretentie van de kerk’, *TW V*, 69.

ning met het oog op het bestaan van Israël als volk krijgen daardoor geen aandacht; het gaat om de wereld.

Dit lijkt er mede de oorzaak van te zijn, dat ook de toekomstverwachting voor Israël niet of nauwelijks door Van Ruler aan de orde gesteld wordt in het kader van het apostolaat en evenmin als probleempunt in het gesprek met Israël beschouwd wordt. Van joodse zijde kan het uitblijven van de verlossing ondanks de komst van de verlosser wel als een inconsistentie in het christendom aangewezen worden, maar dat doet Van Ruler af met de opmerking, dat men ‘alles niet zo op haren en snaren [zal] moeten zetten’.¹¹¹⁶ Waar het gaat om de christelijke oriëntatie op de bijbel met het oog op het apostolaat stelt Van Ruler weliswaar, dat een kerk die de bijbel als een ‘tegenover liggende instantie’ respecteert alle reden heeft ‘om zeer behoedzaam een eventuele bijzondere toekomst van het volk Israël als geheimenis aan God over te laten’¹¹¹⁷, maar meer dan dat zegt hij er ook niet over. Dit hangt deels samen met een afkeer bij Van Ruler van speculatie op het eschaton; hij beschouwt het eschaton namelijk als ‘radicaal onvoorstelbaar en ondenkbaar’¹¹¹⁸. Maar ook door het loslaten van het historische verband van de verzoening – de onmiddellijke context ervan, namelijk: Israël – komt Van Ruler op het punt van de toekomstverwachting voor Israël niet tot enige concretisering. Dat de apostolaire roeping van de kerk mede van betekenis zou kunnen zijn met het oog op de toekomst van Israël als volk¹¹¹⁹ is een gedachte die men bij Van Ruler niet tegenkomt. Samenvattend kan geconcludeerd worden dat Van Ruler op het terrein van het apostolaat recht wil doen aan een eigen positie van Israël. Hij is zich ervan bewust dat dit vragen oproept en mogelijk ook door Israël zelf niet op prijs gesteld wordt; enigszins bevoogdend stelt hij, dat Israël misschien zelf wel veel liever gerekend zou willen worden tot ‘de heidense naties der aarde’, ‘maar van Godswege is dat in ieder geval niet zo’¹¹²⁰: Israël behoort daarom ook in het apostolaat een eigen plaats te krijgen.

Van Ruler geeft daaraan op twee manieren invulling.

Allereerst kent hij aan Israël een bijzondere betekenis toe waar het gaat om de kerkelijke bezinning op het apostolaat: het oudtestamentische Israël staat bij Van Ruler model voor de mogelijkheden en beperkingen van het apostolaat der kerk. Men kan hierbij de vraag stellen of Van Ruler het apostolaire element in het bestaan van Israël niet te sterk uitvergroot: was Israël geroepen tot de apostolaire functie zoals Van Ruler die veronderstelt? Ook kan men zich afvragen of het model-matige denken over Israël als voorbeeld voor de apostolaire taak van de kerk wel voldoende recht doet aan het specifieke in de wijze waarop God zijn koningschap in Israël gestalte wilde geven.

Van belang is om op te merken, dat Van Ruler in het afwijzen door Israël van Jezus als messias weliswaar de reden ziet, dat de kerk de apostolaire roeping van Israël heeft overgenomen, maar ook: dat hij bij zijn spreken over de afwijzing en kruisiging van Jezus nergens beschuldigend naar Israël wijst. Hij gebruikt de verwijzing naar de kruisiging als moment van (zelf)kritiek op de kerk, die nooit in staat zal

¹¹¹⁶ ‘Grenzen van de eschatologisering’, *TW* IV, 110.

¹¹¹⁷ ‘De orde der kerk’, *TW* V, 128.

¹¹¹⁸ ‘Grenzen aan de eschatologisering’, *TW* IV, 110.

¹¹¹⁹ Vgl. Handelingen 26:6-7; Mattheüs 10:5-6.

¹¹²⁰ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126.

blijken de kerstening van de samenleving te voltooien en altijd opnieuw ‘Christus zal kruisigen’: aan Israël valt niets ter verwijten wat ook de kerk zelf niet verweten kan worden.

De tweede manier waarop Van Ruler invulling geeft aan de bijzondere positie van Israël is de vormgeving van de apostolaire relatie met Israël op de wijze van ‘het gesprek’. Weliswaar kan men ruim vijftig jaar na dato van zijn pleidooi voor het gesprek met Israël vragen stellen ten aanzien van het dialogische gehalte ervan, maar dan zou men onvoldoende recht doen aan het in 1948 vernieuwende karakter van deze vormgeving van het apostolaat met het oog op Israël. Wel kan men zich afvragen of Van Ruler voldoende beseft heeft dat enkele van zijn eigen theologische grondmotieven blokkades zouden kunnen vormen in het gesprek met Israël, of in elk geval weerstand zouden oproepen bij de beoogde joodse gesprekspartner.

Uit het materiaal betreffende het apostolaat en in het bijzonder aangaande het gesprek met Israël kan men overigens geen definitieve conclusies trekken ten aanzien van het standpunt van Van Ruler inzake de oprichting van de staat Israël. Men krijgt de indruk dat het denken van Van Ruler ten aanzien van het eigentijdse Israël (synagoge, volk en staat) nog niet volledig uitgekristalliseerd was en dat hij mogelijk bij een later hernemen van zijn gedachtevorming tot meer concrete uitspraken gekomen was inzake wat hij zelf noemde ‘de hele eschatologische en historische problematiek van het uitverkoren volk.’¹¹²¹ Door zijn plotselinge overlijden is het er niet meer van gekomen, al moet ook gezegd worden, dat deze door Van Ruler zelf gesignaleerde problematiek beslist niet tot de kern van zijn theologie behoorde.

3.6 PREKEN EN MONOGRAFIEËN

Tenslotte zullen nu enkele preken monografieën behandeld worden. Met name zal aan de hand van enkele preken van Van Ruler kan scherper in beeld gebracht worden hoe Van Rulers visie was op het eigentijdse jodendom en op de staat Israël. Verder zal aan de orde komen wat Van Ruler in het oecumenische gesprek doet met de relatie God-Israël en met Israël; zijn boek *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*¹¹²² biedt hiervoor het materiaal. Tenslotte volgen enkele opmerkingen bij de bundels met overdenkingen van Van Ruler; met name zal stilgestaan worden bij de bundel *Ik geloof*¹¹²³, over de Apostolische Geloofsbelijdenis. Het geheel wordt besloten met enkele korte conclusies bij het overige materiaal.

3.6.1 Preken van Van Ruler

In de voorgaande beschrijving van de relatie van God met Israël in de theologie van Van Ruler werd hier en daar aan de hand van het materiaal kort ingegaan op zijn gedachten ten aanzien van het (eigentijdse) jodendom en de staat Israël. Geconstateerd kon worden dat Van Ruler met respect over het jodendom spreekt, al is ook een duidelijke distantie merkbaar; hier en daar lijkt zijn tekening van het jodendom wat stereotiep, hetgeen dan mede te maken heeft met het constateren van structurele

¹¹²¹ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 126-127.

¹¹²² *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Hilversum/Antwerpen: Brand 1965.

¹¹²³ *Ik geloof. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdingen*, Nijkerk: Callenbach 1968.

theologische verschillen met het christendom. Op het punt van de stichting van de staat Israël is Van Ruler zeer terughoudend; in *Das Judentum als Frage an die Kirche* hanteert hij de uitdrukking ‘non liquet (mihi)’ om aan te geven dat hij onvoldoende inzicht heeft om daar meer over te zeggen maar dat de mogelijkheid niet uitgesloten mag worden, dat God nog steeds handelend betrokken is in het bestaan van het volk Israël.

Om het beeld te completeren zou het goed zijn op enkele punten nog wat meer duidelijkheid te verkrijgen:

1. Wat bedoelt Van Ruler precies met zijn constatering dat het heil ‘uit de Joden’ is? Heeft dit voor hem implicaties naar Israël als volk (de staat, het Joodse volk, Israël in de diaspora)?
2. Wat doet Van Ruler met het nieuwtestamentische gegeven van de messiasverwerping door (een deel van) het Joodse volk? Hoe interpreteert hij de Joodse betrokkenheid bij de kruisiging van Jezus?
3. Hoe motiveert Van Ruler zijn keuze om over de kerk te spreken als ‘het ware Israël’ en ‘het nieuwe volk van God’? Is het terecht om Van Rulers formulering dat de kerk in ‘de’ plaats van Israël is gekomen te duiden in samenhang met zijn visie op het apostolaat?
4. Welke betekenis kent Van Ruler toe aan het jodendom in relatie tot het christendom? Heeft dit consequenties voor zijn benadering van het jodendom (‘het gesprek met Israël’)?
5. Hoe duidt Van Ruler de stichting van en het bestaan van de staat Israël? Legt hij hierbij een verband met zijn inzichten op het punt van de eschatologie?

Het blijkt dat enkele preken van Van Ruler inzicht geven in de hier genoemde punten. Deze preken zijn niet gepubliceerd, maar (samen met vele andere preken van Van Ruler) bewaard gebleven in het archief van Van Ruler. Aan de hand van de *Inventaris van het archief van prof. dr. Arnold Albert van Ruler (1908 – 1970)*¹¹²⁴ konden de preken gevonden worden die betrekking hebben op de hierboven genoemde punten. De preken verschaffen nadere informatie en kleuren het beeld dat in het voorgaande gegeven is nader in. Daarom is ervoor gekozen deze mee te betrekken in de beeldvorming van de theologie van Van Ruler op het punt van de relatie van God met Israël en de plaats van Israël als volk in zijn theologische concept. De preken zijn door Van Ruler opgeschreven in preekschriftjes; vroegere preken zijn volledig uitgeschreven, latere preken zijn in telegramstijl (hoofdgedachten) gesteld. Qua woordkeus en formuleringen bestaat er duidelijk overeenkomst tussen de publicaties van Van Ruler op het terrein van de theologie en zijn preken.

In het algemeen kan van de op de relatie God-Israël bestudeerde preken gezegd worden, dat de contextualiteit ervan waarschijnlijk mede bepalend geweest is voor het ontbreken van verwijzingen naar de relatie van God met Israël als volk en naar het eigentijdse jodendom en Joodse volk, ook daar waar men die eventueel wel zou verwachten. Zo brengt Van Ruler in een preek in 1944 de profetische belofte van terugkeer uit de verstrooiing wel in verband met ‘de mannen en de jongens in het

¹¹²⁴ *Inventaris van het archief van prof. dr. Arnold Albert van Ruler (1908 – 1970)*, Utrecht 1997, samengesteld door E.M.L. Kempers, met inleidende artikelen van A. de Groot, F.G. Immink en C. Lombard.

buitenland', maar legt hij geen verband met het wegvoeren van Joden¹¹²⁵; ook in zijn preek op de eerste zondag na de bevrijding treft men geen opmerking aan met betrekking tot de Joden en Jodenvervolging.¹¹²⁶ Regelmatig past Van Ruler een 'één op één-exegese' toe om de behandelde tekst dichter bij zijn gehoor te brengen. De geschiedenis van de roeping van Abraham wordt bijvoorbeeld vrijwel geheel betrokken op de relatie tussen God en (geroepen) mens¹¹²⁷, terwijl dit gedeelte bijbels-theologisch gezien ook een rol speelt in de beeldvorming over de relatie van God met Israël als volk. Een ander voorbeeld van 'één op één-exegese' is de preek over Jesaja 49:9b-13, die Van Ruler opent met te zeggen: 'De tekst beschrijft de terugkeer van het volk Israël uit Babel naar Kanaän. Dat is de uitwerking van de advent over de breedte van het leven.'¹¹²⁸ Of de openingszinnen bij een preek over Jesaja 57:14 in een doopdienst: 'De tekst bevat een belofte van God: dat Hij een weg zal banen voor zijn volk. Ook deze belofte van God wordt ons in de doop betekend en verzegeld.'¹¹²⁹ Verder staan er wel regelmatig verwijzingen naar het oud-testamentische Israël in de preken op die punten waar Van Ruler iets zegt over de context van een bepaald vers waar hij over preekt¹¹³⁰; aan deze korte exegetische toelichtingen bij de tekst kunnen echter geen conclusies verbonden worden inzake de betekenis van de relatie van God met Israël in de theologie van Van Ruler.

3.6.1.1 'Het heil uit de Joden'

Een eerste punt waar aan de hand van de preken van Van Ruler een duidelijker beeld van verkregen kan worden is zijn accentuering dat 'het heil uit de Joden' is. In een preek of overdenking onder de titel 'Want de zaligheid is uit de Joden' (bij Johannes 4:22b)¹¹³¹ noemt Van Ruler de Tweede Wereldoorlog en de Jodenvervolging. Hij stelt dan: 'Ik weet: tal van factoren speelden daarin een rol. Maar de kern lag toch daarin, dat de volkeren, die bezig waren hun eigen heidendom weer terug te vinden, zich daaraan ergerden, dat de zaligheid, het heil van de heele wereld, alleen vanuit het volk Israël tot de volkeren der aarde gekomen is. Dat houdt immers in, dat de volkeren het heil in zichzelf niet hebben. Zij kunnen zichzelf niet redden. Voor de eeuwigheid niet. Zij kennen uit zichzelf den levenden God niet.'

¹¹²⁵ Preek 529, getiteld 'De beloften Gods over het leven', bij Jesaja 49:9b-13, gehouden op 24 december 1944 te Hilversum; in deze preek ook een expliciete verwijzing naar het voedseltekort in de hongerwinter ('de kale heuvelen' en 'onderdehand wat te eten vinden'), naar de spanning van razzia's, de rechteloosheid en het geweld en zoals gezegd naar de verplichte tewerkstelling van mannen en jongens in Duitsland ('Zien we ze ooit terug? ... God is een God van wederkeer, van terugbrenging ...').

¹¹²⁶ Preek 555, getiteld: 'Alle uur in gevaar', bij 1 Corinthiërs 15:30 (lectio continua), gehouden op 6 mei 1945.

¹¹²⁷ Bijvoorbeeld preek 250, getiteld 'Roeping van Abraham' bij Genesis 12:1-3, gehouden 3 juli 1938 te Kubaard en preek / overdenking 1026, getiteld 'En Abram toog heen' bij de tekst Genesis 12:4, gehouden op 19 juni 1950 voor de AVRO-microfoon.

¹¹²⁸ Preek 529, getiteld 'De beloften Gods over het leven' bij Jesaja 49:9b-13, gehouden op 24 december 1944 te Hilversum.

¹¹²⁹ Preek 504, getiteld 'God baant de weg voor zijn volk' bij Jesaja 57:14, gehouden op 4 juni 1944 te Hilversum, op 4 augustus 1946 te Rotterdam en op 30 mei 1948 te Amsterdam.

¹¹³⁰ Bijvoorbeeld preek 616, getiteld 'De stad Gods' (15 december 1946 Hilversum), bij Jesaja 52:1: 'dat is de volle advent: de tegenwoordigheid Gods. Let wel: hij is tegenwoordig onder het verdrukte volk. Hij is tegenwoordig in de stad, die in puin ligt.'

¹¹³¹ Preek 1021, getiteld 'Want de zaligheid is uit de Joden', bij Johannes 4:22b, zonder datum, mogelijk een morgenwijding uit de periode 1949-1962.

Wat zij uit zichzelf kennen en dienen, dat zijn de afgoden. Alle waarachtige en heilzame kennis van den levenden God moet hun vanuit Israël toekomen.’

Het gaat Van Ruler er dus om aan te geven dat het heil van God niet uit de mensheid zelf opkomt en daar in wezen vreemd aan is. Dat het heil uit de Joden is, zegt vooral iets over de andere volkeren en de mensheid. Slechts door de openbaring van God aan Abraham, Izaäk, Jakob en Israël komt het heil tot de andere volkeren: ‘Waarom het Gode behaagd heeft, juist dit volk daarvoor te gebruiken, weten wij niet. .. Het is Gods vrijmacht...’. Hoewel deze keuze van God voor Israël niet te doorgronden is, is er volgens Van Ruler voor de volkeren juist reden tot blijdschap, omdat God daardoor kenbaar geworden is voor hen en het bestaan doortrokken wordt van vreugde en van de verwachting van het rijk der heerlijkheid. De focus van zijn uitspraak over het heil uit de Joden ligt dus op de volkeren, niet op Israël of het Joodse volk.

Dit blijkt ook uit een preek bij Lucas 2:11b (‘Welke is Christus de Heer in de stad van David’).¹¹³² Van Ruler legt daarin het feit dat de geboorte van Jezus in Bethlehem plaatsvond uit als ‘een ergernis’ voor de volkeren, omdat ‘geen enkel volk “in zichzelf” het heil Gods heeft; ‘het is gebeurd in Palestina’. Even daarvoor heeft Van Ruler uitgelegd dat Jezus beschouwd moet worden als de koning van Israël, door wie het rijk Gods op aarde wordt opgericht: ‘de messias van Israël is de Koning van Israël (het gaat om de gemeenschap van het volk, v.d. mensen voor Gods aangezicht!!). Hij kwam om het rijk aan Israël op te richten. En dat is geschied: door verwerping en verharding, door kruis en opstanding heen. Daarom heeft God hem ook uitermate verhoogd (Phil.2 10,11) ... Hij heerst over de wereld (theocratie) en over het hart: onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan hem! [Grieks:] *Jesos Kurios*.’ En samenvattend stelt Van Ruler aan het eind van zijn preek: ‘Wij zijn [dubbel onderstreept door vR] behouden en tot God teruggebracht in Jezus Christus. In hem is het rijk opgericht: om David hangt de droom van het zuivere koningschap en de ware samenleving der mensen.’

Ook in deze preek bij Lucas 2:11b tekent zich – evenals in zijn preek bij Johannes 4:22b – af, dat Van Ruler de aanduiding dat het heil ‘uit de Joden’ is vooral gebruikt om de positie van de heidenvolkeren ten opzichte van God te verhelderen: niemand, geen enkel volk kan het heil van God in zichzelf vinden: het heil is ‘uit de Joden’. Dit gegeven heeft voor Van Ruler kennelijk geen implicaties naar Israël als volk (de staat, het Joodse volk, Israël in de diaspora); veeleer lijkt het tegendeel het geval te zijn, door de universele toepassing die uit het slot van zijn preek spreekt. Met zijn verwijzing naar de uitspraak van Jezus dat het heil ‘uit de Joden’ is, wil Van Ruler iets zeggen over de volkerenwereld, niet over Israël als volk.

3.6.1.2 De ‘messiasverwerping’

Een tweede vraag is: wat doet Van Ruler met het nieuwtestamentische gegeven van de messiasverwerping door (een deel van) het Joodse volk? Hoe interpreteert hij de joodse betrokkenheid bij de kruisiging van Jezus? Deze thematiek komt expliciet aan de orde in een preek die Van Ruler in 1942 hield, onder de titel ‘Jodenquaes-

¹¹³² Preek 715, getiteld ‘Welke is Christus de Heer in de stad van David’, bij Lucas 2:11b, gehouden 26 december 1954 te Hilversum en 25 december 1956 te Utrecht.

tie'.¹¹³³ Het betreft een preek over Romeinen 10:3: '... trachtende hun eigen gerechtigheid te doen gelden, hebben zij zich aan de gerechtigheid Gods niet onderworpen'. De preek maakt deel uit van een reeks: van pasen tot pinksteren behandelde Van Ruler in 1942 meerdere teksten uit Romeinen 10. Het is niet duidelijk of Van Ruler de titel van de preek zoals hij die op het kaft van zijn preekschrift heeft gezet ook gebruikt heeft in de dienst; boven de preek zelf ontbreekt de titel.

Van Ruler noemt in zijn preek bij Romeinen 10:13 het Joodse volk het grootste raadsel van de geschiedenis, vanwege de messiasverwerping: 'Paulus spreekt in de tekst over de joden. Heel Romeinen 9-11 is gewijd aan dit raadsel der geschiedenis. Want het joodsche volk is inderdaad het gróóste raadsel der geschiedenis. Dat is het om wat het gedáán heeft: de messiasmoord [in potlood erboven: 'waarin het God zelf in het menselijk vlees heeft verworpen']; waarin het zichzelf heeft weggegooid, de vervulling van de woorden Gods, die aan de joden waren toebedouwd; de volkomenheid van de inwoning Gods, waardoor het onderscheiden was van alle volkeren. En dat is het ook wat het is: in zijn verworpenheid en in zijn bestaan; het is door God verworpen, gevloekt, vernietigd, verdreven, vervolgd – en het bestaat nog onder alle vermenging en onder alle lijden en vervolging door.'

Meteen aansluitend wijst Van Ruler er echter op, dat men hierbij niet alle aandacht op Israël alleen mag richten; Israël is een teken voor de volkeren: 'Het gróóste raadsel van de geschiedenis; we kunnen verder gaan en zeggen: hèt raadsel, het eenige en eigenlijke raadsel van de geschiedenis. Staat Israël apart? Is Israël een uitzonderingsgeval? Zonder eenigen twijfel. Maar: het is door God apart gezet; het is niet wézenlijk anders; nu het is uitverkoren [uit: drie maal onderstreept] tot deze uitzonderlijke positie. God heeft in Israël een téeken opgericht temidden van de volkeren. Wat God aan Israël voltrekt, dat is openbáring van wat hij met de volkeren doet. Israël is signaal voor de volkeren. Daarom is het raadsel van Israël hèt eenige en eigenlijke raadsel van de geschiedenis. [in potlood erboven: 'Raadsel, waarin het wezen van de geschiedenis oplicht!']'

De 'quaestie' waar het volgens Van Ruler om gaat, is het misverstaan van 'de gerechtigheid Gods' door de Joden; in plaats van dankbaar en in geloof te aanvaarden, dat God de gerechtigheid tot stand brengt ('hij zet zichzelf door en daardoor redt hij de wereld') zetten de Joden zich met alle ijver in om zelf de gerechtigheid Gods op te richten: 'En hier staat nu het joodsche volk als signaal voor de volkeren. De joden hebben deze eenvoudigheid van het geloof, toen het tot de allereenvoudigste eenvoudigheid kwam: toen God als mensch onder de menschen was en daar het al volbracht – niet gewild, niet gekend, niet erkend, zich niet er aan onderworpen. De gerechtigheid Gods hebben zij verworpen, en zij zoeken hun eigen gerechtigheid op te richten. Daarom hebben ze ook nog nooit den sabbath werkelijk gevierd: ze rusten niet in het volbrachte werk van God. [boven zinsnede 'Daarom ... sabbath' staat bijgeschreven: 'Als heel Israël één keer werkelijk den sabbath vierde!'] Ze zijn rusteloos. Ze "zoeken". En daar blijft het dan ook bij: bij een zoeken, een willen, een jagen, een streven, een ontzaglijke ijver tot God.'

Opnieuw legt Van Ruler dan – meteen aansluitend – een verband met de andere volkeren in hun zoeken van God: 'Daarin heeft God een teeken opgericht voor alle volkeren: het zoeken van de jood naar de gerechtigheid blijft stukwerk, een torso,

¹¹³³ Preek 423, getiteld 'Jodenquaestie', bij Romeinen 10:13, gehouden 19 april 1942 te Hilversum.

een Unvollendete – zóó blijft ál het zoeken van de menschheid naar het eeuwige rijk stukwerk, een póging, een streven, dat in de ijdelheid stukbreekt. En zoals een jood bekeerd moet worden [ingevoegd:] – van zijn ijver – zoo moet ieder mensch bekeerd worden [ingevoegd:] – van zijn ijver –. Het zoeken, het streven, de inspanning, de prestatie moeten we afleren. Het gaat om het wéten, het kennen, het erkennen, het zich onderwerpen aan wat Gód gedaan heeft.’ Van dit laatste geeft van Ruler enkele korte toepassingen; wat God gedaan heeft, heeft betekenis voor de ziel (‘gevonden zijn’), voor het leven (‘rust’, ‘sabbath’); de wereld (‘de kerk’) en de staat (‘het gaat om de theocratie’).

Tegen deze achtergrond komt hij aan het eind van zijn preek tot enkele vragen: ‘Dát is de vraag: is zoo uw ziel gered; is zoo uw leven geordend; is zoo de wereld gericht; is zoo de staat gevormd? Of herháált zich, vanaf uw ziel tot en met de politiek, het raadsel der joden? En zoeken wij onze eigen gerechtigheid op te richten? [erboven ingevoegd: ‘En laten wij God niet Gód zijn eigen gang gaan?'] Dat is een bange, bange vraag: is ook de wereldgeschiedenis één permanente herhaling van de messiasmoord van het volk Israël? Is het lot van Israël symbool voor het lot van de volkeren der aarde? Is de ondergang van het avondland een echo van de val van Jeruzalem? En kàn het anders dan zoo?’

Even gaat Van Ruler hierop in: ‘Met de opmerking: als we maar meer van het christendom in praktijk gebracht hadden, dan was dit alles niet zoo gekomen – zijn we er toch niet? [erboven geschreven, toegevoegd: ‘Dat is nog typisch: z’n eigen gerechtigheid zoeken op te richten’]’. Met andere woorden: het kan niet anders dan zo. Waarna hij zijn preek besluit met een verwijzing naar Gods betrokkenheid erin, waarin een mens zich getroost mag weten: ‘Er is een goddelijke glimlach en troost boven al dit wereldhistorische leed uit: het kruis stáát opgericht; ondanks de messiasmoord, juist door de messiasmoord is de verzoening der wereld voltrokken; en: het rijk der heerlijkheid komt zonder eenigen twijfel door al het messiaansche leed heen. Zóó met God mee glimlachen, schaterlachen, in ieder geval: zóó getroost zijn boven al het leed uit: dat is pas eerst den zin v.d. zondag ontdekken, den sabbath vieren. De theocratie is er – of wij haar zien, of niet zien – zij is er op goddelijke wijze.’ Men moet dus, aldus van Ruler, verder zien dan de messiasmoord.

Uit zijn preek bij Romeinen 10:13 kan men opmaken dat Van Ruler zijn kerkelijke gehoor confronteert met kritische vragen aan het eigen adres in samenhang met de kruisdood van Jezus. Datzelfde deed hij ook eerder, in zijn preek bij Johannes 18:40, over de keuze van het volk voor Barabbas en tegen Jezus¹¹³⁴: ‘Misschien was het de keus tegen het ware, maar voor het valsche messiasideaal. Want misschien was deze Barabbas niet een gewone moordenaar, maar een voorman vd één of andere messiaansche beweging onder het volk, ter bevrijding van het Romeinse juk en had hij zich in een botsing met het Romeinse Gezag aan doodslag schuldig gemaakt. Dan is deze keus van het volk dus eenvoudig het doortrekken van de lijn, die door heel de geschiedenis van Jezus optreden loopt. Steeds heeft het uitgezien naar dezen messias, zoals zij hem zich droomden. En zoo heeft het zich ook Jezus gedacht. En dat liep op een teleurstelling uit. Daarom kiezen ze nu tegen hem, voor een die meer aan hun idealen beantwoordt. Maar hoe dit ook zij, ook hierin ligt

¹¹³⁴ Preek 174, getiteld ‘De keuze van het volk’, bij Johannes 18:40 (‘Zij schreeuwden dan wederom en zeiden: Hem niet, maar Barabbas!’), gehouden op 14 maart 1937 te Kubaard.

leering voor ons. Hoe vaak kiezen wij in ons leven tegen Jezus en voor Barabbas? Hoe vaak verwerpen wij in ons leven hem, in wien al ons heil en al ons leven ligt en nemen we het eerste het beste voor hem in de plaats? Hoe vaak breken in ons leven de duistere machten der hel los en roepen wij in verdwazing en razernij: niet dezen, maar Barabbas? Wat is het anders dan vijandschap tegen de genade, tegen het heil en het leven, waardoor wij beheerscht worden? Zoo kan deze keus van het volk ons worden tot ontdekking van onszelf.’

Tenslotte kan in verband met het nader verkennen van Van Rulers benadering van de messiasverwerping gewezen worden op de preek die hij schreef bij Lucas 2:10b, over de blijdschap vanwege de geboorte van de Christus, een blijdschap ‘die heel het volk ten deel zal vallen’.¹¹³⁵ Van Ruler legt daarbij ‘volk’ uit als ‘alle mensen’, al stelt hij wel: ‘Dat geldt natuurlijk allereerst het volk Israël. Ook bij Lucas.’ Over de beleving van blijdschap aan de geboorte van de messias merkt Van Ruler in dezelfde preek op: ‘De messias van Israël is de heiland der wereld geworden. Maar dat is tamelijk objectief gebleven: verheugt Israël zich werkelijk over deze wereld-historische functie? Het is door de messiasverwerping en door de verharding van Israël heengegaan. In al die opzichten is Israël beeld van de volkeren. Ook bij ons staat het heil des Heren in Jezus Christus als een objectief feit temidden van de mensen (in het kruis is dat nog geïntensiveerd).’ Waar het om gaat is (aldus Van Ruler) de blijdschap die de verkondiging als zodanig oproept; prediking is blijdschap: ‘Daar kan en mag men niets van af doen. Dat is van Jezus Christus uit nog veel sterker geworden dan in Israël in het Oude Verbond.’

Op het punt van de vraag naar de wijze waarop van Ruler omgaat met het nieuwtestamentische gegeven van de messiasverwerping door (een deel van) het Joodse volk kan het volgende geconstateerd worden. Van Ruler onderscheidt niet tussen een deel van het volk en het volk als geheel; in zijn optiek is het volk als geheel verantwoordelijk voor de kruisdood van Jezus. Van Ruler staat niet stil bij het gegeven, dat een groot deel van Israël in de verstrooiing woonde en laat ook buiten beschouwing, dat Jezus onder het volk ook aanhangers had. Ronduit kritisch is hij in zijn preek bij Romeinen 10 vers 13. Hij duidt in die preek de Joden niet alleen aan als messiasmoordenaars, Van Ruler stelt bovendien dat zij daarin zowel zichzelf verworpen hebben, als door God verworpen zijn – al komt hij daar in een latere preek (1960; zie onderstaande) op terug. Echter: zodra de balans in het negatieve lijkt door te slaan voor Israël, richt Van Ruler de aandacht kritisch op de gemeente van Christus en de andere volkeren naast Israël. Zijn opmerking ‘ondanks de messiasmoord, juist door de messiasmoord is de verzoening der wereld voltrokken’ is een impliciete relativisering van de betrokkenheid van Israël daarbij; expliciet blijft echter een opmerking dat dezelfde verzoening ook (alsnog) voor Israël zou gelden achterwege. Alle nadruk ligt steeds op de betekenis van wat er gebeurd is voor de volkerenwereld; het wordt door Van Ruler niet op Israël betrokken.

¹¹³⁵ Preek 713, getiteld ‘Welke voor het gehele volk bestemd is (Luc 2:10b), gehouden 25 december 1954 te Hilversum en december 1959 (datum ontbreekt) te Schellingwoude.

3.6.1.3 'Het ware Israël'

Een derde vraag betreft het spreken van Van Ruler over de kerk als 'het ware Israël' en 'het nieuwe volk van God'. Eerder werd gesteld, dat Van Rulers formulering, dat de kerk in 'de' plaats van Israël is gekomen, gezien moet worden in samenhang met zijn visie op het apostolaat. In zijn preek bij Marcus 3:14a ('En hij stelde er twaalf aan...'), onder de titel 'Israël-apostolaat-Kerk'¹¹³⁶, gaat Van Ruler expliciet op dat punt in. Hij schetst de in Marcus 3 vanaf vers 14 beschreven gebeurtenissen als het begin van het apostolaat der kerk, als oorsprong van 'het nieuwe volk Gods'. Hij beschouwt het aanstellen van de twaalf apostelen als een anticipatie door Jezus op zijn latere verwerping en werkt in het licht van de uitverkiezing van de twaalf apostelen uit, wat de taak en plaats van de kerk in de wereld is. De aanstelling van de twaalf ('uitverkiezing') markeert voor Van Ruler een nieuw moment in het handelen van God in de geschiedenis: Israël wordt wedergeboren in de kerk en in de aanstelling van de twaalf wordt de kerk direct betrokken op Jezus en zo wordt zij lijdensgestalte van het Koninkrijk Gods.

Een citaat uit de eerste gedachte waarmee Van Ruler zijn preek opent:

'Christus stelde er 12. [...] Het is een radicale gebeurtenis: de gemeente komt in de plaats van het volk Israël. Daarop wijst het getal 12. Er waren 12 stammen Israëls. De 12 discipelen / apostelen zijn de 12 nieuwe stamvaders van het nieuwe volk Gods. Het wordt dus tot in de wortels nieuw. Het is méér dan de vorming van een partij of school in het volk Israël. De Kerk is de wedergeboorte van het volk Israël: het oude is voorbijgegaan, zie het is alles nieuw geworden. Markus noemt de apostellijst in hoofdstuk 3. In hoofdstuk 1 worden er reeds sommigen van de discipelen genoemd. Maar eerst moet hoofdstuk 2 komen: het hoofdstuk van de conflicten. Daarin ziet Jezus reeds de messiasverwerping door zijn volk. Nog is de toeloop groot. Maar de crisis breekt reeds los. Het nieuwe volk Gods wordt reeds te samen geroepen. De Kerk is het ware Israël. Na [invoeging: 'de eerste teekenen van'] het conflict krijgt het reeds terstond gestalte, vorm en grens. En ook van hieruit is het volk Israël een onmogelijke existentie: het is wedergeboren in de kerk, wat doet het nu nog te bestaan? Israël is één van de geheimenissen Gods.'

In zijn preek-aantekeningen heeft Van Ruler dit laatste punt niet verder uitgewerkt; het ging hem blijkbaar vooral om de wijze waarop de kerk in de wereld gesteld was, getuige het vervolg: 'Tweede gedachte: de gemeente groeit van Jezus uit. Hij stelde er 12, opdat [...] hij ze zou uitzenden om te prediken: het goddelijk gezag van Jezus' woord wordt ook aan hun woorden meegegeven, opdat er velen door hun woorden zouden gelooven; en opdat zij macht zouden hebben, de ziekten te genezen en de duivelen uit te werpen. De gemeente is niet alleen het volk Gods, het ware Israël, maar ook de uitgebreide persoon van Jezus, het "lichaam van Christus". Hij het hoofd, wij de leden; hij de wijnstok, wij de ranken. De kerk is Christus-op-aarde, de tegenwoordigheid Gods in de wereld: genadig, heilzaam en machtig. Door de aanwezigheid van de kerk is de wereld messiaansch: geladen met het heil, gericht op [haar / zijn] bestemming. Jezus ging om genezende alle ziekten en alle

¹¹³⁶ Preek 456, getiteld: 'Israël-apostolaat-Kerk', bij Marcus 3:14; gehouden 7 februari 1943 te Hilversum.

kwalen en de duivelen uitwerpende. Zóó is de kerk de ontdaemonisering van de wereld, de genezing van de wereld.’

Dat Jezus niet ‘de gehele schare’ tot apostelen aanstelde, hing volgens Van Ruler samen met de messiasverwerping: ‘De gemeente is de lijdensgestalte van het Koninkrijk Gods (Hoedemaker) [in tekst afkorting tussen haakjes: (Hoed)]: Jezus is gekomen om aan Israël het Koninkrijk Gods op te richten, maar het heeft den Koning verworpen – hij moet in de dood – de gemeente is de groep dergenen die hem omringen in zijn verwerping en die zijn lijden en sterven in hun eigen gestalte uitbeelden. Vandaar het martelaarschap in de kerk. Vandaar ook de kleinheid, de geringheid der Kerk. Zij blijft temidden van de schare; zij blijft volkskerk; Jezus trok zich ook niet terug uit de schare. Maar het heeft zo’n ongelooflijk diepe zin, dat niet állen naar de kerk gaan! Dat is ’n stukje van de doodstrijd van Jezus Christus.’

Tenslotte bepaalt Van Ruler zijn gehoor in deze preek bij het feit, dat men het niet aan zichzelf te danken heeft, dat men ‘Kerk’ is en dat men niets heeft om zich op te laten voorstaan boven anderen: ‘Tenslotte: de vrijheid, de souveriniteit in het handelen van Jezus. Hij “stelde” er 12: [Grieks:] epoiësen: de Kerk is een [doorgehaald:] poëem [erboven geschreven:] gewrocht, werkstuk, poëem, gedicht van Jezus Christus. Vers 13: hij riep tot zich, die hij wilde. Zonder voorwaarde, zonder voorbereiding. De kerkmensen zijn geen haar beter en verschillen in niets van de andere mensen. Maar door de vrijmacht en de overmacht van Gods verkiezing zijn zij tot dit poëem in de wereld gezet: zij zingen, zij zijn het lijdenslied, het loflied van God. Dát is het antwoord op de vraag: als ik toevallig in Indië was geboren, dan was ik Hindoe. Inderdaad. Nu kunt ge alleen maar christen zijn, omdat hij u geróepen heeft, zooals hij wilde. De Kerk staat te trillen in de wereld op de uitverkiezing. En wij kunnen ons het welbehagen Gods alleen maar laten welgevalen: we kunnen alleen maar kerk van Jezus Christus zijn. Omdat we ertoe gesteld zijn.’ In dit laatste klinkt opnieuw door, dat het heil niet uit de mens op komt, maar van buitenaf – in Christus – tot de mens komt.

De vrijwel integrale weergave van de aantekeningen bij zijn preek over Marcus 3:14 geeft inzicht in een voor Van Ruler kenmerkende gedachtegang. Denkend ‘vanuit het einde’ legt Van Ruler uit hoe eerdere gebeurtenissen (dadens Gods) in de geschiedenis gezien moeten worden als anticipatie op latere. Wat God wil bereiken, bereikt hij ook; de manier waarop is soms wel bevreemdend: ‘Israël is één van de geheimenissen Gods’. Van Ruler voelt in deze preek duidelijk een spanning aan tussen historische continuïteit (het blijven bestaan van Israël als volk) en het handelen Gods. De theologische continuïteit prevaleert bij Van Ruler boven de historische continuïteit: het volk Israël is ‘een onmogelijke existentie: het is wedergeboren in de kerk, wat doet het nu nog te bestaan?’. Dat Van Ruler dit in 1943 zo stelde mag – terugblikkend in besef van de Holocaust – overigens niet uitgelegd worden als anti-semitisme: juist omdat Israël voor hem ‘een geheimenis Gods’ is, moet men van Israël afblijven – is de achterliggende gedachte. Wel blijft staan, dat de functie die Israël in de zienswijze van Van Ruler had, overgegaan is op de kerk. Interessant is, dat hij in zijn preek bij Marcus 3:14 de kerk tot Israël herleidt langs de lijn van het apostolaat (de aanstelling van de twaalf) en daarbij de oorsprong van de kerk duidelijk voor de uitstorting van de Geest localiseert.

3.6.1.4 Het eigentijdse jodendom

Een vierde punt dat nadere aandacht verdient, is de vraag naar de betekenis die Van Ruler toekent aan het jodendom in relatie tot het christendom. Weliswaar heeft hij in het kader van de totstandkoming van de hervormde kerkorde van 1951 gepleit voor ‘het gesprek met Israël’, maar in dat gesprek zou het erom moeten gaan Israël te laten ontdekken, dat Jezus de messias is. Daarin ligt een zekere eenzijdigheid besloten. Maar: heeft Van Ruler zich ook van joodse zijde iets willen laten zeggen? Heeft hij de joodse theologie willen betrekken in het gesprek met Israël ten behoeve van een correctie op het christelijke denken? Uit zijn publicaties krijgt men de indruk dat dit niet of nauwelijks het geval is geweest. Zo geeft Van Ruler er in *De vervulling van de wet* blijk van bekend te zijn met het joodse correlatiedenken, maar hij wijst dit toch af. Wel klinkt waardering voor de joodse theologie door, wanneer die zijn eigen opvattingen ten aanzien van het Oude Testament bevestigt. Over het geheel genomen zijn er echter zeer weinig expliciete verwijzingen naar de joodse theologie. Het is niet verwonderlijk, dat dit in zijn preken nog veel minder het geval is; de context ervan was niet die van de joods-christelijke dialoog. In feite gaat het hier om de vraag naar een zelfstandige plaats van het jodendom en het Joodse volk in Van Rulers visie op het door God geleide wereldgebeuren. Een goed beeld krijgt men daarvan uit de preek waarin Van Ruler expliciet inging op ‘de plaats van de Joden in het wereldplan’.

Het betreft een preek uit 1950, die hij een tweede keer gehouden heeft op de Israël-zondag in 1953; dit laatste wijst erop, dat Van Ruler zelf de in deze preek verwoorde gedachtegang als ‘positief’ van bedoeling heeft beschouwd, aansluitend bij de intentie waarmee de Israël-zondag was ingesteld. Als lezingen staan bij deze preek aangegeven: Genesis 12:1-9 en Romeinen 11:1-15; als tekst voor de prediking staat genoemd: Psalm 105:7-11.¹¹³⁷ In zijn preek legt Van Ruler uit wat de christenen ‘aan de Joden te danken hebben’; hij volgt daarbij de tekst uit Psalm 105 en stelt aan het begin van zijn preek: ‘Israël zondag. Dan speuren we naar’¹¹³⁸. De plaats van de Joden in het wereldplan. Deze is vanuit de tekst op vier manieren aan te geven. Het is de plaats van de uitverkiezing, van het verbond, van de wet en van Palestina. Dan hebben wij vier dingen aan de Joden te danken: de levende God; de tijd; de samenleving; de aarde.’ De manier waarop Van Ruler deze vier punten uitwerkt, laat duidelijk zien hoe hij in positieve zin betekenis toekende aan ‘de Joden’; hij verwijst daarbij echter geen enkele keer naar de joodse theologie.

Van Ruler begint met te wijzen op het kennen van God als Heer dankzij de Joden: ‘Hij is de Here, onze God. Hij, de Here, is onze God. [...] De zaligheid (van de kennis van de enige en waarachtige God) is uit de Joden. Waarom kenden zij Hem wel en wij niet? Daar is geen antwoord meer op. Dat is puur een daad van uitverkiezing. De roeping van Abraham (Genesis 12) is dé grote inzet in de wereldgeschiedenis. De levende God verkiest zich een volk temidden van de volkeren der aarde als plek, waar Hij rusten kan.’

¹¹³⁷ Preek 666, getiteld ‘De plaats van de Joden in het wereldplan’, bij Genesis 12:1-9, Romeinen 11:1-15 en Psalm 105:7-11; gehouden 26 maart 1950 te Rotterdam (Waalse kerk) en 4 oktober 1953 te Koudekerk aan de Rijn.

¹¹³⁸ Bij het hergebruik van deze preek in 1953 zijn de woorden ‘Israël-zondag. Dan speuren we naar:’ toegevoegd als opening; in de preek-aantekeningen staat deze zinnen erboven geschreven.

Vervolgens wijst hij op de notie van het verbond, dat door Van Ruler universeel uitgelegd wordt in termen van tijd: 'Hij sluit een verbond, gebiedt een woord, zweert een eed, geeft een inzetting. Daaraan houdt Hij vast, Hij gedenkt het voor eeuwig, tot in duizend geslachten. Dat wil zeggen: deze daad van Gods tegenwoordigheid in Israël stekt zich uit over de eeuwen. Hij gaat met de mens mee op weg door de tijd. Er komt een geschiedenis uit voort. Het begrip geschiedenis wordt zo geboren: niet de kringloop van de natuur, maar de weg door de tijd. In de zending worden de volkeren betrokken in dit verbond. Daar ontstaat wereldgeschiedenis. Door de God van het verbond leren wij, de tijd te aanvaarden; met al het teisterende van de tijd; met name begin en einde. Hier ligt het antwoord op de vragen van het existentialisme. Het is inderdaad een verloren bestaan; maar God verbindt zich er mee.'

Dat Gods oordelen over de ganse aarde gaan waardeert Van Ruler eveneens positief, als een 'israëlitisch visioen' dat ook in de christelijke politiek doorwerkt en zo ook in de samenleving: 'En Hij treedt ook ordenend op in de chaos. Zijn oordelen zijn op de ganse aarde. Hij spreekt recht. Rondom Israël: de plagen van Egypte, het puin van Duitsland. Daar is de gerechtigheid van God. Deze gaat ons begrip zeer verre te boven. Zij is centraal geopenbaard in het kruis van Jezus Christus; als een geschonken gerechtigheid. Zij ligt ook wijd uitgespreid in de wet van Mozes. Daarin wordt een samenleving der mensen ontworpen, waarin de mens ruimte heeft om te leven. Daarom is het God te doen: de mens als beeld van God ook in het gemeenschappelijke bestaan. De profeten komen daar steeds weer op terug. De sociale en internationale gerechtigheid. De staat, niet als God op aarde, maar de overheid als dienaar van God en herder van het volk! Dit israëlitische visioen werkt door in de christelijke politiek en in het marxisme.'

Tenslotte gaat Van Ruler in op de beloften van God het land Kanaän tot erfdeel aan Israël te geven (Psalm 105:11); hij legt een voorzichtig verband met de terugkeer van Joden naar Palestina, maar beschouwt de landbelofte vooral als 'pars pro toto': het gaat God om de aarde. Het eerste duidt hij aan als een geheim van God; het tweede is naar zijn inzicht wel duidelijk: 'De inhoud van het verbond is volgens de tekst: u zal ik het land Kanaän geven als het u toegemeten erfdeel. Dat staat nu weer levensgroot voor ons. De Joden kunnen weer terug naar Palestina. Zij zoeken daar niet alleen een eigen nationaal tehuis, maar ook een samenleving die gegrond is in de gerechtigheid. Zij zoeken de wet weer terug. Misschien ook het verbond, de verkiezing, de levende God? Wij tasten hier met onze vingers het geheim van God in de wereldgeschiedenis. Het is een geheim. Wij zien het niet duidelijk. Maar in ieder geval: over deze dingen van de wereldpolitiek gaat het, als wij het over God hebben. Het is Hem op de een of andere wijze om Palestina te doen. En Palestina is pars pro toto: het gaat Hem om de aarde [ingevoegd: 'Dierendag']. Ook dat hebben wij aan de Joden te danken: dat wij de aarde en het aardse leven als geschiedenis serieus nemen. Het heidendom verstaat de aarde steeds als laagste trede in het zijn: er is een andere, hogere wereld. Israël leerde ons de aarde te verstaan als het gebied van de daden van God. De wereld is theatrum gloriae Dei (Calvijn), de schouwplaats, waar God zijn majesteit en heerlijkheid ten toon spreidt.'

Uit deze preek-aantekeningen wordt duidelijk, dat het Van Ruler bij zijn beschrijving van datgene wat 'wij aan de Joden te danken hebben' niet ging om het jodendom (de joodse theologie), maar om het Joodse volk. Ook wordt duidelijk, dat het

christendom (de wereld) weliswaar veel aan de Joden te danken heeft, maar dat er geen zelfstandige plaats voor de Joden / Israël als volk in zijn gedachtegang is. Zijn impliciete verwijzing naar de stichting van de staat Israël en zijn expliciete verwijzing naar het land Palestina vat hij samen onder het woord ‘geheim’; het sluit een zelfstandige plaats van Israël als volk in ‘het wereldplan’ niet uit, maar die gedachte speelt verder geen rol voor Van Ruler. Het geheel geeft de indruk van een omzien in dankbaarheid voor dat wat in het verleden geweest is en gebeurd is; de ‘plaats van de Joden in het wereldplan’ lijkt meer iets om in dankbaarheid op terug te zien, dan dat die plaats voor Van Ruler actueel was. Dit zou kunnen verklaren waarom Van Ruler de joodse theologie zo weinig aan bod en aan het woord laat komen in zijn eigen gedachtevorming: aan datgene wat ‘de Joden’ (als volk) al eerder aan het christendom / de wereld gebracht hebben wordt door de joodse theologie niet toegevoegd; het zou in de optiek van Van Ruler bovendien afbreuk doen aan de apostolaire spits in het gesprek met Israël om wel meer ruimte toe te kennen aan de joodse theologie – hoe leerzaam die ook ten dele is op het punt van de kennis van God in zijn relatie tot de wereld.

3.6.1.5 *De staat Israël*

Tenslotte de vraag: hoe duidt Van Ruler de stichting van en het bestaan van de staat Israël? Gelet op de betekenis die hij hecht aan Israël in het verleden, maar minder aan Israël in het heden, kan daarbij tevens gevraagd worden, of Van Ruler mogelijk in de eschatologie een aanknopingspunt zag om het ontstaan van de staat Israël te verklaren. In een preek in 1938 bij Genesis 12:17a¹¹³⁹ stelt Van Ruler inzake de landbelofte: deze is ‘Pars pro toto, ’n deel voor het geheel; het heilige land voor de heilige aarde. De verwarring van het voorlopige met het uiteindelijke beloofde is de overgang van Israël naar het jodendom, van het heil des Heeren naar een enghartig joodsch nationalisme.’ Met andere woorden: de claim op het land werd in 1938 door Van Ruler als een misverstaan van Gods belofte inzake het land als erfdeel beschouwd. Hoe beoordeelde Van Ruler dan het latere ontstaan van de staat Israël? Op deze vraag is hij expliciet ingegaan in een preek onder de titel: ‘De bijbelse boodschap en de staat Israël’.¹¹⁴⁰ Hoewel Van Ruler midden in de actualiteit stond en daar theologisch op reflecteerde, valt op, dat hij pas in 1960 expliciet inging op deze vraag. De bedoelde preek is ook interessant om te bezien, omdat Van Ruler in geen enkele andere publicatie zo uitvoerig op het ontstaan van de staat Israël inging.¹¹⁴¹

Van Ruler begint zijn preek met het poneren van enkele vragen en komt daarna tot een beantwoording in algemene zin: ‘Het gaat in dit onderwerp om de zin en de betekenis van de staat Israël in Gods plan met de wereld. Zit er in de vestiging van deze staat een bijzondere daad van God? Steekt er heilsbetekenis in? Vervulling van beloften? Begin van de voleinding van de wereld? We zullen mijns inziens moeten beginnen en eindigen met te zeggen: non liquet mihi = het is me niet helemaal hel-

¹¹³⁹ Preek 251, getiteld ‘Godsverschijning’, bij Genesis 12:17a, gehouden op 10 juli 1938 te Kubaard.

¹¹⁴⁰ Preek 809, getiteld ‘De bijbelse boodschap en de staat Israël’, geen bijbelgedeelten bij aangegeven, gehouden op 25 september 1960 in Rotterdam in de kantine van het Vrije Volk.

¹¹⁴¹ De preek is tevens gepubliceerd in het blad *Gemeente-Opbouw* (Hervormd Rotterdams Maandblad) d.d. oktober 1960 (ontbreekt in Van Ruler-archief in de UB Utrecht).

der. Met een laatste zekerheid durf ik evenmin ja als nee te zeggen. We proberen met deze vraag de Here God volledig in de kaart te kijken. Hebben we een precies inzicht in Gods plan met de wereld? [ingevoegd, erboven geschreven:] Het is een volkomen nieuw feit: na 19 eeuwen diaspora!’ Met andere woorden: Van Ruler pleit voor voorzichtigheid en tegen een al te simpele duiding van het ontstaan van de staat Israël als vervulling van oudtestamentische profetie.

Maar een bijzondere plaats voor Israël in de voortgaande geschiedenis van God met de mensen kan men volgens Van Ruler niet uitsluiten, want: ‘We kunnen in ieder geval niet zeggen: er kan geen sprake van zijn, want Israël is verworpen als volk en is voor goed van tafel. Dat staat nergens in het Nieuwe Testament. Er staat wel: Israël heeft zich verhard en het is verhard en het is verblind. Ook dat is daad van Góð. Daarom is het heil tot de heidenen gekomen. Maar er staat nergens: het is verworpen. Integendeel: Israël is wel vijand om des evangelie wil, maar beminde om der verkiezing wil. God houdt zijn oog gericht op Israël (om het tot jaloersheid te verwekken), ook als Hij bij de heidenen is. [ingevoegd, erboven geschreven:] Israël blijft een speciale rol spelen, tot in het eschaton toe.’

Evenmin kan men volgens Van Ruler zeggen dat de menselijke betrokkenheid bij het tot stand komen van de staat Israël en het aardse karakter ervan de betrokkenheid van God uitsluiten: ‘We kunnen ook niet zeggen: dat feit van de vestiging van de staat Israël is een veel te aardse feit, dat kan nooit een stukje van Gods heilsplan zijn, Gods heilsplan is alleen maar geestelijk, innerlijk, kerkelijk. Aards is het in ieder geval. Het is een aardse staat temidden van andere aardse staten. Rondom zijn vestiging wemelt het van politieke machinaties. En de sociale en economische vragen staan centraal. Maar Gods handelen is aards. De wereld is Gods schepping. Dáármee is Hij bezig. Het gaat om het sociale ideaal, de broederschap van alle mensen. Dat reikt tot in het economische en het politiek toe. Men kan mijns inziens zelfs niet zeggen: er zijn tanks aan te pas gekomen en daarom kan het geen heilswerk van God zijn. Er is vaker geweld ingeschakeld in de voortgang van Gods rijk.’ Vervolgens geeft Van Ruler een wending aan zijn preek, door te wijzen op een gedachte van Joodse zijde, dat met de stichting van de staat Israël ook de thora (de wet) weer tot zijn recht kan komen¹¹⁴². Van Ruler zet hier tegenover dat de wet slechts in Christus tot zijn ware bestemming gekomen is en dat ook Israël zonder het belijden van Jezus als de messias niet tot zijn bestemming komt: ‘De Israëli’s geven zelf soms een interessante interpretatie. Ze zeggen: de thora (onderwijzing hoe God wil hebben dat er geleefd wordt) is een tijd bij de gojiem geweest – maar die hebben er niets van terecht gebracht – nu zullen wij in onze kibboetsim de wereld [ingevoegd, boven geschreven: tussen Oost en West; is] de bestemming tonen. Daar zou ik bij willen aantekenen: stel, dat dit waar is, dan wordt daardoor nog niet ongedaan gemaakt, wat de volkeren gedaan hebben. Dat is ook werk van God: de zending van de messias Jezus, de zending van de apostelen, de kerstening van het leven. En dat gaat door: ook wat de volkeren [ingevoegd, erboven geschreven: in Azië en Afrika] nog zullen doen met de thora, vanuit de messias Jezus hoort er bij: vanuit de zending, in de Great Society. Het werk van God gaat vaker door veel mislukkingen heen – dat was ook het geval in de geschiedenis van Israël in het Oude Verbond. In ieder geval: God heeft ook iets met zijn wet gedaan – Hij heeft

¹¹⁴² Vgl. Preek 666, ‘De plaats van de Joden in het wereldplan’.

haar vervuld in de messias en het kruis en opstanding – dat is in Israël geschied – maar ook vóór Israël – in het licht van de gehele bijbelse boodschap moeten we zeggen: Israël bereikt nooit de bestemming zonder de belijdenis van de messias – al waren de volkeren van Europa weg te wissen, de naam van Jezus niet.’

Toch is dit niet het laatste dat Van Ruler erbij wil opmerken. Na zijn kritische geluid gaat hij namelijk onmiddellijk verder met te stellen: ‘Maar ook: God bereikt zijn doel soms langs onverwachte wegen. Zou de staat Israël zonder de belijdenis van Jezus niet zo’n onverwachte weg kunnen zijn? Vooral daarom moeten we zeggen: non liquet. Want het geopenbaarde is: er is maar één naam gegeven. Het verborgene is ons verborgen.’ Met andere woorden: een definitieve conclusie wil Van Ruler niet trekken ten aanzien van Gods betrokkenheid bij het ontstaan van de staat Israël. Hij legt echter geen direct verband met vervulling van oudtestamentische profetieën inzake de terugkeer van het volk Israël uit de verstrooiing, zoals anderen (ook in zijn tijd) wel gesuggereerd hebben. Als het al zo zou zijn, dan acht hij zichzelf niet bevoegd daar in positieve zin over te spreken. Men zij er echter op bedacht, dat dit ‘non liquet mihi’ vooral te maken heeft met zijn weerstand tegen de pretentie te kunnen doorzien wat Gods bedoelingen zouden zijn; het is dezelfde moeite als waar Van Ruler blijk van heeft gegeven in samenhang met ‘historisering’ van de beloften aan Abraham. Hij sluit de betrokkenheid van God bij het ontstaan van de staat Israël niet uit, maar acht het trekken van conclusies niet juist. Van een verband met eschatologische verwachtingen inzake Israël is in het geheel geen sprake in de besproken preek; ook elders legt Van Ruler niet een dergelijk verband. In dat opzicht is zijn preek over de staat Israël consistent met andere gegevens uit zijn theologische oeuvre. Afwijkend ten opzichte van zijn preek uit 1942 over ‘de jodenquaestie’ (zie voorgaande) is zijn stelling, dat Israël niet verworpen is (‘Maar er staat nergens: het is verworpen’). Hierdoor ontstaat ruimte voor zijn conclusie ten aanzien van Gods mogelijke betrokkenheid bij het tot stand komen van de staat Israël.

3.6.1.6 Conclusies en vragen bij de behandelde preken van Van Ruler

De preken waarin Van Ruler ingaat op de gedachte dat het heil ‘uit de Joden’ is, beogen zijn gehoor ervan te doordringen dat men ‘het heil’ bepaald niet aan zichzelf te danken heeft. Maar Van Rulers uitleg van de gedachte dat het heil ‘uit’ de Joden is, roept wel de vraag op: is er dan in de optiek van Van Ruler nog wel heil ‘voor’ de Joden? Van Ruler gebruikt de aanduiding van Jezus als de ‘messias van Israël’ en hecht daar duidelijk waarde aan. Zijn uitleg ervan staat echter los van Israël als volk: ‘In hem [Jezus Christus] is het rijk opgericht: om David hangt de droom van het zuivere koningschap en de ware samenleving der mensen.’ Tegen de achtergrond van het Oude Testament en de profetische beloften aangaande herstel van het koningschap van David over Israël als volk is Van Rulers toepassing van het koningschap van Jezus als zoon van David op ‘de ware samenleving der mensen’ wel erg algemeen en lijkt er geen ruimte te blijven voor specifieke toepassing op Israël als volk. Van Ruler legt zelf in elk geval geen verband met Israël, noch in de oudtestamentische zin van twaalf stammen, noch als gedeeltelijk in het oorspronkelijke land en gedeeltelijk in de diaspora wonend volk.

Uit de preken waarin Van Ruler ingaat op de ‘messiasverwerping’ kan niet geconcludeerd worden, dat hij verwijtend spreekt over het Joodse volk, in die zin dat de messiasverwerping een rechtvaardiging zou kunnen zijn voor anti-Joods gedrag. Wel lijkt – waar het zijn preek uit 1942 hierover betreft – de conclusie gerechtvaardigd, dat ‘het Joodse volk’ voor Van Ruler meer een theologisch begrip, dan een historische en eigentijdse grootheid was: terwijl Hitler zich tegen de Joden als volk keerde, sprak Van Ruler negatief over de betrokkenheid van het Joodse volk bij de dood van Jezus. Hij schijnt zich niet bewust te zijn geweest van een mogelijke verwarring op dit punt, anders zou hij daar zeer waarschijnlijk op ingegaan zijn. Ook valt op, dat Van Ruler wel de noodzakelijkheid van de messiasverwerping constateert (ten behoeve van Gods verzoening met de mensen), maar dat hij nergens in deze context expliciet maakt, dat Jezus’ dood ook voor Israël / het Joodse volk verzoening betekent. Maar: is het terecht om hieraan voorbij te gaan, mede gelet op de mogelijkheid van een verkeerde interpretatie van de messiasverwerping?

Uit de preek waarin Van Ruler de kerk beschrijft als ‘het ware Israël’ kan geconcludeerd worden, dat Van Ruler zich distantieert van Israël als historische grootheid waarop beloften van God betrekking zouden hebben: ‘Israël’ is een geestelijk begrip geworden. In zijn uitleg gaat hij voorbij aan andere nieuwtestamentische gegevens die ruimte laten voor een verband tussen de twaalf apostelen en de letterlijke twaalf stammen van Israël. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan Lucas 22:30 (waar Jezus tegen zijn leerlingen zegt: ‘Gij zult met mij de twaalf stammen van Israël richten’), aan Handelingen 26:6-7 (waar Paulus tegen Agrippa zegt terecht te staan vanwege de hoop op de vervulling van ‘de belofte, die door God aan onze vaders gedaan is; welke onze twaalf stammen, door voortdurend nacht en dag God te vereren, hopen te bereiken’) en Jacobus 1:1 (waar ‘de twaalf stammen in de verstrooiing’ begroet worden). Ook kan gedacht worden aan Openbaring 21:12-14 (het toekomstvisioen van een nieuw Jeruzalem met twaalf poorten met daarop de namen van de twaalf stammen van Israël waar de volkeren door naar binnen gaan). Met name de uitspraak van Jezus in Lucas 22:30 roept de vraag op, of Van Rulers identificatie van de twaalf apostelen met de gelovigen uit de volkeren wel terecht is: de kerk bestaat immers niet uit twaalf stammen. Ook kan men zich afvragen of Van Ruler de twaalf apostelen niet te veel idealiseert (‘de gemeente [begonnen met de aanstelling van de twaalf] is de groep dergenen die hem omringen in zijn verwerping’). Immers, ook zijn leerlingen lieten Jezus tenslotte in de steek bij zijn gevangenneming.

Uit zijn preek over ‘de plaats van de Joden in het wereldplan’ kan de conclusie getrokken worden, dat voor Van Ruler het eigentijdse jodendom niet of nauwelijks een rol van betekenis speelde in relatie tot het christendom. Weliswaar is er in de optiek van Van Ruler veel aan ‘de Joden’ te danken, maar: dat betreft in feite het oud- en nieuwtestamentische Israël. Van openheid voor andere dan de door Van Ruler zelf gesignaleerde punten die de gemeente van Christus aan de Joden te danken heeft, lijkt geen sprake te zijn. Zijn preek over datgene ‘wat wij aan de Joden te danken hebben’ bevestigt de indruk, dat het Van Ruler in het gesprek met Israël niet om een dialoog te doen is, maar om een leergesprek terwille van het verkrijgen van het inzicht dat Jezus de messias is. In zijn beschrijving bij de kerkorde van 1951 stelt Van Ruler dat het gesprek met Israël ‘enigszins’ eenzijdig is; wie zijn preek leest over datgene ‘wat wij aan de Joden te danken hebben’ krijgt de indruk dat het

woordje ‘enigszins’ hooguit iets zegt over het feit, dat in een leergesprek wel ingegaan moet worden op vragen van de leerling, maar dat de leermeester zich niet door de leerling moet laten beïnvloeden. Kortom: met dank aan datgene wat de Joden aan de christenen geleerd hebben, heeft het gesprek met Israël een apostolair karakter. Het is dan ook de vraag, of de latere ontwikkelingen in de sfeer van het gesprek met Israël wel beantwoordden aan het beeld dat Van Ruler daarvan had.

Uit zijn preek over (de stichting van) de staat Israël kan geconcludeerd worden dat Van Ruler kennelijk anders is gaan denken over de verwerping van Israël als volk door God. Daardoor ontstaat er ruimte voor de gedachte dat God mogelijk betrokken is (geweest) bij de stichting van de staat Israël. Toch spreekt Van Ruler meer met bevreemding dan met verwondering over de staat Israël, zoals hij eerder ook zijn bevreemding uitsprak over het voortbestaan van het Joodse volk naast de kerk. Intrigerend is de vraag waarom Van Ruler niet kritischer is (geweest) naar zijn eigen gedachtegang inzake Israël / het Joodse volk als (eigentijdse) historische grootheid, terwijl hij met termen als ‘verborgenheid’ en ‘geheimenis’ laat blijken met een aantal losse einden in zijn gedachtegang te zitten. Waarschijnlijk moet men concluderen, dat Van Rulers aarzeling om de stichting van de staat Israël als een handelen Gods te duiden samenhangt met zijn weerstand tegen ‘historisering’ van het heil (valse claims ontleen aan het handelen Gods in de geschiedenis).¹¹⁴³ Dit roept echter de vraag op, of Van Ruler zich in zijn preken wel voldoende reenschap geeft van de mogelijkheid van een andere wijze waarop Israël als historische en eigentijdse grootheid een rol blijft spelen in de geschiedenis van Gods handelen in en met de wereld. Tegen de achtergrond van zijn nadruk op de aardse concreetheit van het heil Gods komt zijn ‘non liquet mihi’ inzake de bemoeienis van God met Israël als volk (en met de stichting van de staat Israël in het bijzonder) wat zwak over.

Over het geheel genomen tekent zich uit de preken van Van Ruler een denken in termen van theologisch continuïteit en historische discontinuïteit af op het punt van de relatie God-Israël: God gaat door, maar Israël als volk staat langs de kant.

3.6.2 *Israël in het oecumenische gesprek*

3.6.2.1 *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*

In *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*¹¹⁴⁴ – een bijdrage aan het oecumenische gesprek waar Van Ruler in de jaren zestig aandacht voor vroeg – legt Van Ruler hier een daar een verband met het oudtestamentische Israël, waarbij het hem meer specifiek om de openbaring Gods in Israël te doen is. Zo stelt hij bij zijn bespreking van het wezen van de traditie¹¹⁴⁵ over de norm en de bron van de traditie: ‘Het oorspronkelijke is in ontologisch opzicht God, zoals Hij zich uitdrukt in de geschapen werkelijkheid, en in soteriologisch opzicht God in Christus, zoals Hij zich in de apostolische Heilige Schrift uitdrukt, met daarachter het volk Israël en het Oude Testament.’¹¹⁴⁶ Tegenover het rooms-katholicisme wil Van Ruler vast-

¹¹⁴³ Vgl. *VervWet*, 466

¹¹⁴⁴ *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, hierna geciteerd als *RefOpm*.

¹¹⁴⁵ *RefOpm*, hoofdstuk 2: ‘Het vraagstuk van de traditie in reformatorisch licht’.

¹¹⁴⁶ *RefOpm*, 72.

houden aan een zelfstandige plaats van de bijbel ten opzichte van de traditie. Hij typeert de bijbel daarbij als een ‘palestijns, israëlitisch boek’ dat als zodanig tegenover de kerk uit de heidenen staat: ‘De reformatie heeft dat het scherpst gevoeld en de bijbel niet opgenomen in het kerkboek. De Schrift staat buiten, tegenover en boven de kerk.’¹¹⁴⁷ Deze wijze van refereren aan Israël is in het voorgaande ook reeds aan de orde gekomen; waar het gaat om de openbaring Gods hecht Van Ruler eraan ook de betekenis van de openbaring Gods in Israël te onderkennen.¹¹⁴⁸

Slechts één keer wordt in de bespreking van facetten van de traditie expliciet verwezen naar het eigentijdse jodendom. Na gesteld te hebben dat aan Jezus ook in de traditie van de islam betekenis wordt toegekend wijst Van Ruler op het jodendom en noemt dan Martin Buber, voor wie Jezus ‘een wezenlijk moment in de traditie van het eeuwige Israël’ is.¹¹⁴⁹ Interessant is in dit verband Van Rulers kritische verwijzing naar een tendens in de toenmalige protestantse theologie (‘onze tegenwoordige protestantse theologie’¹¹⁵⁰) om Jezus slechts als een moment in de traditie te beschouwen en zo zelfs tot de geschiedenis van Israël te rekenen: ‘Met name wanneer men grondig nadenkt over de verhouding van het Oude en Nieuwe Testament ligt de gedachte voor de hand, dat het evangelie van Jezus de messias slechts een fase is in het handelen van God met zijn volk Israël. Sommigen gaan daarin zo ver, dat zij de boeken van het Nieuwe Testament als aanvulling van de “ketubim” willen incorporeren in de kanon van het Oude Testament.’¹¹⁵¹ Deze uitspraak valt op, omdat Van Ruler zelf nogal nadruk legt op de relatieve zelfstandigheid van het Nieuwe Testament als geschrift ten opzichte van het Oude Testament. Echter: waar het om de betekenis van de komst van Jezus gaat zet Van Ruler juist een ander accent; dan legt hij alle nadruk op, dat de verzoening door Jezus Christus deel uitmaakte van het historisch-eschatologische handelen van God met het oog op de toekomst.¹¹⁵²

Sprekend over de gestalten van de traditie bepleit Van Ruler er oog voor te houden dat niet alles wat van het rijk Gods gestalte krijgt in de wereld samenvalt met het ‘corpus Christi’, de kerk. Men moet het bredere verband van de samenleving waarin de kerk een plaats heeft mee betrekken in de gedachtegang; vanuit de gedachte van het ‘corpus christianum’ krijgen veel meer vormen van traditie een plaats: ‘

Er zijn beslissingen gevallen in de geschiedenis. In het proces van de zending vindt inlijving van volkeren in het verbond van God met Abraham, met Israël plaats. Daardoor wordt het hele leven van de societas gestempeld. Daarmee wordt het doordrenkt. In zo'n societas groeit een mens op. Het heil raakt op duizendvoudige wijze vervlochten in de existentie. Zelfs de staatkundige vormgeving van het leven wordt een gestalte van de traditie, om maar te zwijgen van het cultuuraroma, de zeden en gewoonten, de sentimenten van de collectieve ziel. De betekenis, welke de historische samenhang van de geslachten anthropologisch als zodanig heeft voor de mens, krijgt theologisch

¹¹⁴⁷ *RefOpm*, 78.

¹¹⁴⁸ Vgl. *RefOpm*, 172 m.b.t. prediking: ‘Zij is de verkondiging van Gods daden in de geschiedenis van Israël en van Jezus Christus’.

¹¹⁴⁹ *RefOpm*, 75.

¹¹⁵⁰ *RefOpm*, 75.

¹¹⁵¹ *RefOpm*, 75.

¹¹⁵² Vgl. *RefOpm*, 75-76.

gehalte. De genade wordt bijna een biologische realiteit, al is zij in deze zin nooit ten volle erfgoed.¹¹⁵³

Met andere woorden: aan het verbond met Abraham en de vormgeving daarvan in Israël ontleent Van Ruler zijn gedachte over de kerstening van de samenleving; het verbond van God met Israël wordt hier dus door Van Ruler gebruikt als paradigma voor de gekerstende samenleving, die als een gestalte van het rijk Gods beschouwd moet worden.¹¹⁵⁴

Sprekend over de betekenis van de prediking als bemiddeling van het heil (in het rooms-katholicisme ligt dogmatisch gezien meer nadruk op de liturgie) trekt Van Ruler een lijn van Israël in het Oude Testament naar de christelijke gemeente als 'het vernieuwde volk van God'¹¹⁵⁵. 'Daar is allereerst reeds op te merken, dat de prediking een oerelement is in de oervorm van het samenkomen van het volk van God. Dat het samenkomen van het volk van God een oervorm is, staat als een axioma vast. Daarvoor is het juist het volk van God. Dat is een eenheid en een gemeenschap. Het is karakteristiek voor de God van de bijbel, dat Hij een volk heeft. Hij wil gemeenschap. Hij is in zichzelf gemeenschap. Hij wil ook gemeenschap met de mensen. Daarom ook onder de mensen. Hij roept zijn volk bijeen. Daarom komt het ook bijeen. In alle zichtbaarheid. De prediking is daarin een oerelement.'¹¹⁵⁶

Van Ruler beschouwt Israël als de oorsprong van de prediking, al is daarin door de apostelen het kerugma aangaande Jezus Christus opgenomen: 'Het zou in de israëlitische wereld ook wel heel vreemd zijn, als er in het geheel niet gesproken werd. Het is juist typisch israëlitisch, dat het allerlaatste en het allerdiepste, dat de dingen van God, dus van het zijn en van het heil echt kunnen worden uitgesproken. Vandaar, dat Johannes de Doper en Jezus de spil van hun werkzaamheid vinden in het preken. ... De apostelen preken in de synagogen, dat is temidden van het volk van God, dat verspreid is over de hele wereld. In Hand. 20 preekt Paulus zeer lang in Troas, in de ecclesia, het vernieuwde volk van God. Misschien is de Hebreënbrieff oorspronkelijk een preek geweest ... Maar de kern van al deze verschijnselen is het kerugma zelf, dat is de prediking in haar apostolische oergestalte.'¹¹⁵⁷

Dat de prediking kritisch ontvangen wordt door 'het volk'¹¹⁵⁸ (de gemeente) acht Van Ruler van groot belang; klakkeloos overnemen wat er gezegd wordt zou een heidense houding zijn: 'Israël heeft ons anders geleerd. Dat is zelfs door de verschijning van de middelaar niet opgeheven. Wat God zegt, moet door de mens heengaan.'¹¹⁵⁹ Van Ruler tekent daar wel bij aan, dat het woord van God de toets van de kritiek zeker kan doorstaan; het wordt er zelfs beproefd door en zal aan betrouwbaarheid winnen, als het door iemands kritiek is heengegaan. Het valt op, dat Van Ruler in dit verband de kritische houding van het volk Israël jegens het woord van God niet afwijst als ongeloof, maar opvat als wezenlijk behorend bij de menselijke reactie op het woord Gods. Tegen deze achtergrond beschouwt Van Ruler het sacrament als 'niet meer dan het beklinken van een reeds gevallen beslis-

¹¹⁵³ *RefOpm*, 82.

¹¹⁵⁴ Vgl. *RefOpm*, 145, waar Van Ruler stelt dat de wereld gekerstend moet worden of 'in ieder geval geïsräelitiseerd' (verwijzend naar vormgeving van het sociale ideaal in de samenleving).

¹¹⁵⁵ *RefOpm*, 160.

¹¹⁵⁶ *RefOpm*, 158.

¹¹⁵⁷ *RefOpm*, 160.

¹¹⁵⁸ *RefOpm*, 178.

¹¹⁵⁹ *RefOpm*, 178.

sing¹¹⁶⁰; er is namelijk met instemming gereageerd op de prediking. Juist daarin komt het woord Gods tot zijn recht als heil voor de gemeenschap: 'Is het niet zo, dat dan pas niet alleen het heil ten volle geschiedt, maar ook de heilige en dus de echte gemeenschap van de heiligen en dus het volk van God tot stand komt? Het volk van God is Israël: het bestaat uit mensen, die tegenover God hun mannetje staan. Ze zijn meer dan een golfje in de stroom.'¹¹⁶¹ Terwijl Van Ruler aanvankelijk een historisch verband lijkt te leggen tussen de reactie op de prediking en (het oudtestamentische) Israël, blijkt het hem te gaan om het 'typerende' erin; hij gebruikt Israël in dit verband als metafoor voor de kerk.

In zijn bespreking van de verschillen tussen eucharistie en avondmaal gebruikt Van Ruler geen verwijzingen naar Israël, noch naar het oudtestamentische, noch naar het eigentijdse volk Israël. Wat wel opvalt is de nadrukkelijke distantiëring van de rooms-katholieke leer over de maaltijd van de Heer als 'offer'. Dit valt op, omdat Van Ruler in andere publicaties accenten zet bij het offer-karakter van de verzoening – en dat in verband bracht met de vervulling van de Mozaïsche wet: Jezus heeft zichzelf gegeven ter wille van de verzoening van God met de mensen en heeft – omdat hij zonder zonde was – aan de eis van de wet voldaan.

Van Ruler wijst er echter op, dat er een onderscheid gemaakt dient te worden tussen offer en offer-maaltijd; wel zou men kunnen zeggen, dat in het avondmaal op geestelijke wijze het offer van Christus voltrokken wordt aan de mens in de zin van de 'totale verbrijzeling van ons menszijn'.¹¹⁶² De verzoening staat echter voor Van Ruler centraal in het avondmaal; God en mens vinden elkaar zo, dat zij één worden: 'Zij geven elkaar een kus, zij viëren de bruiloft, zij leven in het huwelijk. Dat is de essentie van het avondmaal'.¹¹⁶³ Een verband met Israël – in Hosea 2 aangeduid als vrouw en bruid met wie God zijn relatie herstelt en vernieuwt – legt Van Ruler echter niet.

3.6.2.2 Conclusies en vragen bij Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome

Uit bestudering van *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome* op het punt van Van Rulers spreken over God in relatie tot Israël kan geconcludeerd worden, dat de verwijzing door Van Ruler naar de betekenis van de openbaring Gods in Israël overeenkomt met andere publicaties van zijn hand; het gaat hierbij opnieuw alleen om het volk Israël zoals het in de bijbel naar voren komt. Ook Van Rulers positieve waardering voor de kritische houding van Israël jegens het woord van God is in ander verband gebleken en kan gezien worden in samenhang met de betekenis die hij toekent aan de ontdekking van 'de ware humaniteit' door Israël. Verder hanteert Van Ruler Israël opnieuw als paradigma (model) in zijn visie op de kerstening van de samenleving en de wereld. Hoewel het er aanvankelijk op lijkt, dat hij hierbij langs de lijn van historische continuïteit denkt (prediking heeft zijn 'oorsprong' in Israël), blijkt dat later toch niet het geval te zijn (het gaat om een 'typering' van de kerk; men denke hierbij ook het gebruik van 'Israël' als metafoor

¹¹⁶⁰ *RefOpm*, 183.

¹¹⁶¹ *RefOpm*, 190.

¹¹⁶² *RefOpm*, 232.

¹¹⁶³ *RefOpm*, 217.

voor de kerk). Verder kan geconcludeerd worden, dat wat Van Ruler eerder gesteld heeft op het punt van de vervulling van de wet in het kruisoffer van Jezus Christus consistent is met de gedachtegang die hij in *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome* ontvouwt ten aanzien van het avondmaal.

Opnieuw doet zich hier de vraag voor naar de mondialisering van het verbond met Abraham. Enerzijds geeft Van Ruler er bij zijn verwijzing naar Buber blijk van te beseffen dat in joodse optiek het volk Israël 'eeuwig' is. Anderzijds duidt hij ook in *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome* de kerk aan als het (hernieuwde) volk van God. Dit roept de vraag op naar het gebruik van het begrip volk met betrekking tot de kerk uit de heidenen: blijft door dat (taal)gebruik voldoende duidelijk, dat Israël als volk een zelfstandige plaats behoudt in het historisch-eschatologische handelen van God (waarop Van Ruler ook anticipeert)? Deze vraag kan toegespitst worden op de beschrijving die van Ruler geeft van de reformatorische zienswijze inzake het avondmaal: in hoeverre is het juist om de betekenis van het avondmaal zo algemeen-menselijk en existentieel te duiden, terwijl de context ervan zo nadrukkelijk die van het volk Israël was en ook door Jezus zelf betrokken werd in zijn eigen uitleg van de betekenis die Hij gaf aan de maaltijd zoals Hij die hield (Lucas 22)? Dat Van Ruler in *Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome* op deze vragen niet ingaat, moge gegeven zijn met de context waarin hij zijn uitspraken doet. Maar het maakt ook duidelijk, dat het toekennen van een plaats aan Israël als volk niet tot de kern van de theologie van Van Ruler behoorde.

3.6.3 De bundel *Ik geloof*

3.6.3.1 De bundel *Ik geloof*

In het oeuvre van Van Ruler nemen zijn overdenkingen een geheel eigen plaats in. Het gaat onder meer om dagopeningen die Van Ruler uitsprak voor de AVRO-radio en korte beschouwende artikelen in bijvoorbeeld het Utrechts Nieuwsblad en in Elseviers Weekblad. Ook kunnen in dit verband de korte bijdragen genoemd worden die Van Ruler door de jaren heen schreef voor de Immanuël-scheurkalender. De meditatieën zijn deels door Van Ruler zelf gebundeld en gepubliceerd, deels postuum uitgegeven door zijn vrouw. Van Ruler zelf publiceerde vooral bundels met meditatieën bij bijbelteksten; zijn vrouw verzorgde na zijn overlijden ook enkele bundels met korte, meer opiniërende artikelen.

Globaal kan gesteld worden, dat deze bundels met overdenkingen een heel eigen indruk geven van de rijke geschakeerdheid van de theologie van Van Ruler. Hoewel ze veelzeggend zijn voor de betekenis die Van Ruler aan hechtte aan de apostolaire beweging het woord Gods naar de samenleving (het volk), zijn ze echter minder geschikt om als bronnen gebruikt te worden in het kader van een systematische studie over de relatie God-Israël in de theologie van Van Ruler. De stijlfiguur van de overdenking en de contextuele bepaaldheid ervan lenen zich niet zozeer voor systematisch-theologische reflectie op het punt van de vraag naar de relatie van God met Israël in de theologie van Van Ruler. Bovendien is er duidelijk consistentie in de wijze waarop Van Ruler zowel in zijn meer systematische bijdragen aan de theologie als in zijn vele overdenkingen de voor hem kenmerkende gedachten naar voren brengt; in dat opzicht voegen ze geen nieuwe gezichtspunten toe.

Een voorbeeld van deze consistentie treft men in *Verhuld bestaan*, waar Van Ruler naar aanleiding van Jesaja 42:1 schrijft over de openbaring van God aan de volkeren: 'Het geschiedde in Palestina. God heeft zich alleen aan Israël geopenbaard. Maar dit had van meet af aan de strekking, niet dat Israël het nu alleen zou weten en het heil des Heren voor zich zou houden en het recht Gods zou bewaren. Maar dit had de strekking, dat in Israël alle geslachten des aardrijks gezegend zouden worden. Het gaat niet om het volk Israël, maar het gaat om de volkeren der aarde. En het gaat niet daarom alleen, dat een enkele mens voor zichzelf de eeuwige zaligheid vindt, maar dat het Koninkrijk Gods wordt opgericht in de volkeren, de staten en de culturen der aarde. Daartoe is de knecht des Heren besteld: hij zal het recht den heidenen voortbrengen.'¹¹⁶⁴ De context van dezelfde overdenking is echter die van een plaatsbepaling van de gelovige in het allesomvattende kader van het handelen Gods met de wereld; de verwijzing naar Israël dient dus de persoonlijke geloofsbe-zinning.

Een eigen plaats in de boven aangeduide bundels heeft *Ik geloof. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdingen*.¹¹⁶⁵ Deze bundel bestaat uit de overdenkingen bij de Apostolische Geloofsbelijdenis, zoals die Van Ruler in de jaren 1966 tot 1968 voor de AVRO uitsprak. Tot Van Rulers eigen verbazing was er 'verrassend veel belangstelling voor deze op het eerste gezicht toch zuiver dogmatische stof'.¹¹⁶⁶ Er was kennelijk behoefte 'aan een dergelijke vertolking van het christelijke geloof, ook naar z'n leerstellige inhoud'.¹¹⁶⁷ Daarom verdient deze bundel in het kader van het onderzoek naar de plaats van de relatie van God met Israël in de theologie van Van Ruler wel aparte aandacht: hoewel het om overdenkingen gaat, mag ervan uitgegaan worden dat de bundel een goed beeld geeft van zijn dogmatiek op het punt van het Apostolicum en van de wijze waarop Van Ruler van daaruit al dan niet lijnen trekt naar de relatie God-Israël.

Voor wat betreft dit laatste moet opnieuw geconstateerd worden, dat ook in *Ik geloof* de relatie van God met Israël als volk niet tot de scopus van het dogmatische blikveld van Van Ruler blijkt te horen. Wat hij zelf ten aanzien van de betekenis van het Oude Testament stelde, blijkt ook in *Ik geloof* ten aanzien van Israël als volk: het vormt de achtergrond en horizon van zijn denken, maar zijn aandacht gaat uit naar dat wat dichterbij gelegen is (de moeite die mensen hebben met christelijke leerstellingen). In *Ik geloof* komen verwijzingen voor die ook uit andere publicaties inmiddels genoemd zijn: de nevenschikking van de openbaring Gods in Israël en in Christus¹¹⁶⁸ (tezamen genoemd met kerk en traditie); Israël als illuster voorbeeld van de uitverkiezing¹¹⁶⁹; de constatering dat het heil 'uit de Joden' is en dat de heiland der wereld 'de messias van Israël' is¹¹⁷⁰; de vervulling van alle dingen in Jezus Christus¹¹⁷¹ en de constatering van het verschil tussen de toekomstverwach-

¹¹⁶⁴ *Verhuld bestaan*, Nijkerk: Callenbach 1949, 82.

¹¹⁶⁵ *Ik geloof. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijdingen*, Nijkerk: Callenbach 1968 (hierna geciteerd als *Ik geloof*).

¹¹⁶⁶ Uit 'Woord vooraf' in *Ik geloof*.

¹¹⁶⁷ Uit 'Woord vooraf' in *Ik geloof*.

¹¹⁶⁸ Bijvoorbeeld *Ik geloof*, 34; 139.

¹¹⁶⁹ *Ik Geloof*, 128.

¹¹⁷⁰ *Ik geloof*, 42; 55; 86; 87.

¹¹⁷¹ *Ik geloof*, 104: 'met name van alle dingen van het Oude Testament'.

ting van Israël en de kerk (verwachting van de ‘komende messias’ resp. ‘de messias die reeds gekomen is’).¹¹⁷²

In zijn overwegingen bij het belijden van Jezus als de Christus gaat Van Ruler wel expliciet in op het handelen van God in de geschiedenis van Israël als volk en op de verschillen tussen jodendom en christendom.¹¹⁷³ Sprekend over messianiteit van Jezus stelt Van Ruler, dat het beroep op het Oude Testament hierbij ‘altijd één van de fundamentele twistpunten geweest [is] tussen de joden en de christenen’.¹¹⁷⁴ Van joodse zijde kan men volgens Van Ruler enkele zeer zwaarwegende argumenten tegen de messianiteit van Jezus inbrengen. Allereerst het argument, dat het in de oudtestamentische toekomstverwachting meer om het rijk Gods dan om de messias gaat, daarnaast het feit van het uitblijven van de verlossing van de wereld bij de komst van de door de christenen beleden Messias-Verlosser en tenslotte het punt dat de messias op één of andere manier God zelf zou zijn (terwijl de messias volgens het Oude Testament een uitverkoren mens zal zijn).¹¹⁷⁵

Na het noemen van deze vragen van joodse zijde stelt Van Ruler: ‘De druk van deze enorme vragen van joodse zijde kunnen de christenen, naar mijn inzicht, alleen uithouden, als ze zeggen: inderdaad, die zeer nauwe band met het Oude Testament is en blijft er, maar in het Nieuwe Testament is er een enorme wending opgetreden in het handelen van God met zijn volk Israël, een wending, waarbij vergeleken bijvoorbeeld de wending van Mozes naar de profeten of die van de profeten naar de ballingschap nog maar kinderspel is.’¹¹⁷⁶ Even later karakteriseert Van Ruler de aard van de wending zoals die hij ziet en de betrokkenheid van Jezus daarbij: ‘De kern daarvan is weer, dat in het Nieuwe Testament ontdekt wordt, dat de wereld alleen verlost kan worden, als ze zonder voorbehoud in haar onverlostheid aanvaard en gedragen wordt. De schuld, de schuld van de zonde is de kern van alles. Die moet aanvaard en gedragen, die moet verzoend worden. Dat heeft Jezus gedaan. Hij heeft nog veel meer gedaan. Maar dat is het hart van wat hij gedaan heeft. Zo is hij de Christus, de verlosser.’¹¹⁷⁷

Juist op het punt van de schuld van de mens (met de daarbij behorende beleving van het bestaan van de mens en de wereld) ziet Van Ruler ‘een diepgaand structuurverschil tussen jodendom en christendom’.¹¹⁷⁸ Zijn visie op dit verschil brengt Van Ruler ertoe ook kritisch te zijn naar de ‘moderne christelijke manier van spreken over “messias Jezus”’,¹¹⁷⁹ waarin Jezus (volgens Van Ruler) als de joodse messias een voorbeeld wordt voor de messiaanse beleving van de werkelijkheid. Er vindt dan een samengaan plaats van de ‘messiaanse wijze van beleving’ van het bestaan en ‘de eschatologische wijze van beleving, de beleving van de dingen vanuit het rijk van God en als het rijk van God’.¹¹⁸⁰ Van Ruler beoordeelt deze moderne benadering van de messianiteit van Jezus echter als onjuist: ‘In deze gedachtengang zijn we bezig, het christelijke in te wisselen voor het israëlitische. Bovendien zijn we

¹¹⁷² *Ik geloof*, 119.

¹¹⁷³ *Ik geloof*, hoofdstuk 13, 54-58.

¹¹⁷⁴ *Ik geloof*, 55.

¹¹⁷⁵ Vgl. *Ik geloof*, 55.

¹¹⁷⁶ *Ik geloof*, 56.

¹¹⁷⁷ *Ik geloof*, 56.

¹¹⁷⁸ *Ik geloof*, 56.

¹¹⁷⁹ *Ik geloof*, 56.

¹¹⁸⁰ *Ik geloof*, 67.

dan bezig, het israëlitische in te wisselen voor het menselijke. We willen dan geen christianisering meer, maar maximaal israëlitisering. En eigenlijk willen we ook geen israëlitisering meer, maar zuivere humanisering. Men denkt dan, dat dat al kan, dat we al zo ver zijn, dat het leven gehumaniseerd kan worden.¹¹⁸¹

Naar het inzicht van Van Ruler wordt men echter vanuit het Nieuwe Testament juist bepaald bij de diepte van de schuld en tot het besef gebracht van de noodzakelijkheid van het offer van de verzoening. In de door hem bekritiseerde opvatting over de messianiteit van Jezus verdwijnt dit echter en daarmee ontstaat een onjuiste beleving van het bestaan: 'De verschrikkelijke, donkere diepten van het Nieuwe Testament en het christelijke geloof raken we dan kwijt in het bestaan. We leven dan over de schuld heen. De noodzakelijkheid van het offer van de verzoening zien we niet meer. De geheel-enigheid van de Christus en zijn werk verwaarlozen we. We hebben geen weet meer van de verlosser en de verlossing, van de opstanding en het eeuwige leven. Dat we niet alleen op de stam van Israël geënt moeten worden, maar ook in Christus en in zijn lichaam ingelijfd, ontgaat ons. We raken de genade kwijt, we zien alleen de heerlijkheid.'¹¹⁸² Tegen de achtergrond van het structuurverschil met het jodendom wijst Van Ruler dus ook deze modern-christelijke zienswijze af en vindt het voor de duidelijkheid ook beter om niet over Jezus te spreken als 'de messias', maar als 'de Christus'.¹¹⁸³

Tenslotte wijst Van Ruler er in dit verband op, dat het feit dat Jezus 'de Gezalfde' is, ook te maken heeft met zijn koningschap: 'Wel moeten we niet blijven staan bij zijn priesterlijke werk. Het offer van de verzoening van de schuld van onze zonde is niet het een en het al in het evangelie. Het koning zijn van Jezus, die de Christus is, is meer en belangrijker dan zijn priester zijn. De koning heeft zijn volk. Dat verzamelt hij. Dat regeert hij. Dat beschermt hij. Het gaat om de gemeenschap van de mensen, die geworteld is in het offer van de verzoening, waarin het recht van God is opgericht en zo het rijk van God is aangebroken.'¹¹⁸⁴ Het volk dat de koning om zich heen verzamelt is, aldus Van Ruler, 'het ware Israël'. Want de belijdenis van Jezus als heiland der wereld impliceert de erkenning dat hij ook de messias van Israël is. Of, zoals Van Ruler zelf in zijn bespreking van het geloofsartikel aangaande het belijden van Jezus als de Christus stelt: 'Jezus is de messias van Israël en zo alleen is hij de heiland van de wereld. Ieder die in hem gelooft, wordt op de stam van het volk Israël geënt en in die zin is de christelijke kerk het ware Israël.'¹¹⁸⁵

Een ander punt dat met de gegevens uit *Ik geloof* erbij meer reliëf krijgt, is de manier waarop Van Ruler de betrokkenheid van Israël bij de kruisdood van Jezus ziet. Naast het constateren van de betrokkenheid van Israël daarbij zet Van Ruler twee andere accenten. Het ene accent is het aanduiden van de betrokkenheid van Pilatus:

¹¹⁸¹ *Ik geloof*, 57; Van Ruler lijkt hier afstand te nemen van zijn eigen nevenschikking in het gebruik van kerstening en israëlitisering; duidelijker dan eerder onderscheidt hij deze twee.

¹¹⁸² *Ik geloof*, 58.

¹¹⁸³ In *De vervulling van de wet* gebruikte hij zelf vrij consequent het woord 'messias' om Jezus mee aan te duiden; in *Ik geloof* neemt hij daar dus afstand van.

¹¹⁸⁴ *Ik geloof*, 57-58.

¹¹⁸⁵ *Ik geloof*, 55; vgl. *Ik geloof*, 131 (over het belijden van een 'heilige algemene christelijke kerk': 'De kerk ... stamt uit Israël. Nader bepaald: zij stamt uit de messias van Israël, uit Christus, de middelaar. Zij is het lichaam van Christus. Men kan ook zeggen: zij is het volk van God. Of ook: zij is de tempel van de Heilige Geest.'

‘Pontius Pilatus is een Romein, een heiden dus, een vertegenwoordiger van de volkeren, niet een jood. De zaak van Jezus wordt met het noemen van zijn naam even uit het verband van het volk Israël gehaald. Dat geldt in tweeërlei opzicht. In de eerste plaats in dit opzicht, dat de schuld aan de dood van Jezus niet alleen bij de joden ligt. Ten slotte was het een niet-Jood, een heiden die het doorslaggevend vonnis uitsprak. En in de tweede plaats zit er ook deze goddelijke beschikking in, dat zo het heil niet blijft opgesloten binnen het volk Israël, maar van meet af aan uitgaat naar de volkeren van de aarde. Jezus is en blijft volgens het evangelie de messias van Israël. Daaraan is niet te ontkomen. Maar zo is hij de heiland van de wereld. De zaligheid, het behoud, de verlossing is *uit* de joden. Deze waarheid is een hoofdzenuw in het christelijk geloof.’¹¹⁸⁶ Met andere woorden: door de betrokkenheid van een Romeins rechter kregen ook de volkeren deel aan het heil in Christus.

Een tweede accent dat Van Ruler zet betreft de eigen keuze en bereidheid van Jezus om het op een veroordeling aan te laten komen. In het christendom is de rechtsgang welke tot de kruisiging van Jezus leidde als onrechtvaardig beschouwd. Tegelijkertijd was het feit van de onschuldige veroordeling fundamenteel voor de betekenis van zijn kruisdood: slechts zo kon er verzoening tot stand komen. ‘Dit spreekt te meer, als wij bedenken, dat Jezus het daarop zelf heeft aangelegd. [...] Hij wilde kennelijk maar één ding: veroordeeld worden. Hij wordt dan ook veroordeeld op grond van zijn belijdenis, dat hij de Zoon van God en de messias van Israël is. Dat is het hart van de zaak. Ter wille daarvan wordt hij omgebracht. En ook dat is weer het hart van de zaak: dat hij ter wille dáárvan wordt omgebracht.’¹¹⁸⁷ Sterker dan in andere publicaties accentueert Van Ruler in *Ik geloof* op het punt van de kruisdood van Jezus de eigen positie van Jezus ten opzichte van God: ‘Hij is het lam van God, dat de zonden van de wereld draagt. [...] Hij draagt ook de toorn van God, die over de zonde gaat. Hij is de grote bliksemafleider op het huis van de wereld. De gerichten van God beginnen bij het volk van God: Israël lijdt meer dan alle heidenen. In het evangelie beginnen de gerichten bij de messias van het volk van God: Jezus lijdt meer dan alle joden. In zijn godverlatenheid woeden de gerichten helemaal uit. Hij gaat daaraan te gronde.’¹¹⁸⁸ Van Ruler positioneert hiermee dus de kruisdood van Jezus binnen de samenhang van de geschiedenis van Israël; hij ziet in de kruisdood van Jezus als het ware een verheving van het handelen Gods onder het gezichtspunt van oordeel en gericht. Nieuw is hierin de accentuering van de eigen bereidheid van Jezus om dit alles te ondergaan; dit relativeert de betrokkenheid van Israël als volk daarin.

3.6.3.2 Conclusies en vragen bij *Ik geloof*

In *Ik geloof* behandelt Van Ruler zin voor zin en woord voor woord de Apostolische Geloofsbelijdenis. Uit het feit, dat hij daarbij nauwelijks afzonderlijk aandacht besteedt aan Israël kan men geen conclusies trekken ten aanzien van de betekenis die Van Ruler aan Israël als volk toekent. Immers, in het belijdenisgeschrift als zodanig wordt niet gesproken over Israël. Wel kan uit zijn aandacht voor Israël in

¹¹⁸⁶ *Ik geloof*, 85-86.

¹¹⁸⁷ *Ik geloof*, 87.

¹¹⁸⁸ *Ik geloof*, 82; met Israël bedoelt Van Ruler hier het oudtestamentische Israël.

zijn overdenkingen betreffende het belijden van Jezus als de Christus en de kruisdood van Jezus geconcludeerd worden dat Van Ruler niet aan Israël voorbij wilde gaan, noch op het punt van verschillen (tussen jodendom en christendom), noch op het punt van verkeerde beeldvorming (inzake joodse schuld aan de kruisiging van Jezus). Bij het eerste punt dient echter opgemerkt te worden, dat zijn beschouwing mede tot doel heeft om een binnen-christelijke kwestie te verhelderen. Bovendien kan de vraag gesteld worden, of zijn weergave voldoende recht doet aan het joodse gedachtegoed inzake verzoening. Bij het tweede punt dient opgemerkt te worden, dat Van Ruler niet expliciet maakt dat de kruisdood van Jezus eventueel ten onrechte wordt aangegrepen voor een anti-joodse houding.

Uit zijn overwegingen bij de belijdenis van Jezus als 'de Christus' kan de conclusie getrokken worden, dat Van Ruler geen afzonderlijke plaats aan Israël als volk toekent in zijn visie op het handelen van God in de geschiedenis. Er is hier (opnieuw) sprake van de kerk als volk van God, waarbij Van Ruler Israël insluit – voor zover het Jezus als de messias erkent. Het gaat dan echter niet om Israël als (geheel) volk; het gaat om de individuele gelovige(n) uit het volk Israël. Hier doet zich historische discontinuïteit voor: de lijn in het handelen van God met het volk Israël als geheel (als volk van twaalf stammen, vgl. Handelingen 26:7) wordt doorbroken. De uitspraak van Van Ruler dat er sprake is van een 'enorme wending ... in het handelen van God met zijn volk Israël' suggereert meer continuïteit dan Van Ruler bedoelt. Het feit dat voor Van Ruler 'het ware Israël' bestaat uit ieder die in Jezus als 'de messias van Israël' gelooft (die alleen zo de heiland der wereld is) sluit in feite dat deel van Israël uit, dat Jezus (nog) niet als zodanig erkent. De grote nadruk die Van Ruler (zoals ook eerder) legt op het gegeven dat het heil 'uit de Joden' is, heeft voor Van Ruler dan ook geen implicaties naar Israël als volk, maar blijkt de onderbouwing te dienen van zijn gedachte, dat het heil in wezen vreemd is aan de (heidense) mens.

Verder roept het nadrukkelijke onderscheid dat Van Ruler aanbrengt tussen leven onder het gezichtspunt van 'de genade' en leven onder het gezichtspunt van 'de heerlijkheid' de vraag op, of er misschien een derde mogelijkheid zou bestaan om de realiteit van het verzoeningswerk van Christus te duiden. Het gaat dan om de plaats daarvan in de geschiedenis van God met de wereld onder het gezichtspunt van de verwachting van (wat Van Ruler noemt) de komende heerlijkheid. In ander verband¹¹⁸⁹ maakt Van Ruler onderscheid tussen de wereld als rijk Gods op drie manieren: als 'regnum naturae' (vanaf de schepping), 'regnum gratiae' (met de komst van Jezus Christus) en 'regnum gloriae' (bij het aanbreken van het eschaton).¹¹⁹⁰ In *Ik geloof* keert het onderscheid tussen het beleven van het bestaan onder het gezichtspunt van de genade ('regnum gratiae') en van de heerlijkheid ('regnum gloriae') terug. Geconstateerd kan worden dat Van Ruler tegelijkertijd met zijn nadruk op het beleven van het bestaan onder het gezichtspunt van de genade ook geen zelfstandige plaats voor Israël als volk meer in zijn gedachtegang laat bestaan. Bij het doordenken van de christelijke geloofsleer op het punt van een zelfstandige plaats voor Israël in het handelen van God met de wereld dringt daardoor de vraag zich op: doet de wijze waarop Van Ruler invulling geeft aan het 'regnum gratiae'

¹¹⁸⁹ 'De mens, de zin van de geschiedenis' *TW* VI, hoofdstuk V, 67-84.

¹¹⁹⁰ 'Preekdefinities', *TW* VI, 121.

wel voldoende recht aan het (voort)bestaan van Israël als volk onder het ‘regnum naturae’? En vervolgens de vraag: als er voor Israël onder het ‘regnum naturae’ meer ruimte zou moeten zijn, laat dat dan ook meer ruimte voor een handelen Gods met Israël als volk (als geheel) in het ‘regnum gloriae’? Ofwel: hoe normatief is de realiteit van het verzoeningswerk in Christus voor het al dan niet voortzetten door God van zijn relatie met Israël als volk? Gezien de nadruk die Van Ruler legt op de betekenis van het verzoeningswerk in Christus, zou men verwachten dat hij hier ook consequenties uit trekt in de richting van Israël als volk van het verbond; hij doet dat echter niet.

3.6.4 Conclusies bij het ‘overige materiaal’ op het punt van de relatie God-Israël

Uit het ‘overige materiaal’ dat in deze paragraaf behandeld werd, wordt de conclusie bevestigd dat de relatie God-Israël niet tot de kern van de theologie van Van Ruler behoort. Het gaat hem niet om de relatie van God met Israël; het gaat hem steeds om de algemene betekenis van aspecten van de relatie die God in het verleden met Israël had. Op Israël als eigentijdse grootheid gaat Van Ruler in de in deze paragraaf behandelde preken en monografieën niet of nauwelijks in. Daar is ook weinig ruimte voor, gegeven zijn universele toepassing van de relatie van God met Israël in het verleden op de volkerenwereld in het heden; van Ruler trekt vanuit het verleden geen lijnen naar Israël in het heden. Evenmin heeft Van Ruler in de sfeer van de eschatologie (toekomstbeloften van God aan Israël en de volkeren) specifieke aandacht voor de blijvende relatie van God met Israël als volk. Dat de thematiek van de (blijvende) relatie van God met Israël (en het voortbestaan van Israël als volk) geen rol speelt in de bundel *Ik geloof* mag niet op het conto van Van Ruler geschreven worden, maar hangt samen met het gegeven dat integratie van de relatie God-Israël in het christelijk belijden kennelijk al vanaf de vroege kerkgeschiedenis moeilijk gevonden wordt.

3.7 Samenvatting en voorlopige conclusie

Uit het onderzoek van de theologie van Van Ruler op het punt van de relatie God-Israël ontstaat het volgende beeld.

Van Ruler gebruikt de aanduiding van God als God van Israël om aan te geven, dat de andere volkeren in zichzelf niet de godskennis hebben die hun tot heil is. Het gebruik van de aanduiding van God als God van Israël in samenhang met Israël als volk heeft voor Van Ruler vooral een oudtestamentische connotatie: in het verleden heeft God zich via Israël bekend gemaakt in en aan de wereld. Dat God nog steeds als God van Israël aan Israël als volk verbonden is (het Joodse volk, de staat Israël, Israël in de verstrooiing onder de volkeren) sluit Van Ruler niet uit; toch staat dat meer op zichzelf (als ‘geheimenis Gods’); hij betreft dit gegeven / deze mogelijkheid niet op andere onderdelen / gebieden van zijn theologie. Van Ruler acht (mede vanwege de christelijke claim dat de God van Israël ook de God van de christenen is) een aantal vragen die vanuit de joodse theologie aan het christendom voorgelegd kunnen worden van belang om te doordenken, maar hij geeft er geen blijk van deze als onbeantwoordbaar te beschouwen. Bij Van Ruler ontbreekt aandacht voor de mogelijkheid dat God als God van Israël in de toekomst (het eschaton, het ‘regnum

gloriae') een bijzondere plaats zou (blijven) toekennen aan Israël als volk; op de joodse concepten inzake de toekomstverwachting voor Israël gaat hij nauwelijks in. Van Ruler wil waar hij over de relatie God-Israël spreekt de noodzaak van een heroriëntatie op het Oude Testament aantonen; de christelijke theologie is te zeer geconcentreerd geweest op de persoon van Jezus Christus en heeft daardoor te weinig aandacht geschonken aan de oudtestamentische achtergrond en horizon van het optreden van Jezus. De context waarin Van Ruler over God in relatie met Israël spreekt, is overwegend die van het apostolaat: de kerk dient zich met het oog op haar roeping voor en plaats in de wereld bewust te zijn van de wijze waarop God zich aan Israël geopenbaard heeft. Vooral het aspect van de keuze van God voor verzoening met de zondige existentie van de mens ziet hij in de geschiedenis van God met Israël (Oude Testament) bevestigd. Enkele keren – in samenhang met het geven van zijn visie op de staat Israël en het eigentijdse jodendom – duidt Van Ruler aan, dat het hem bevreemdt dat er ook voor God zelf blijkbaar nog steeds sprake is van een specifieke plaats van Israël naast de kerk; hij duidt dit echter aan als een geheimenis en acht zichzelf niet bevoegd daar inhoudelijk meer over te zeggen ('non liquet mihi').

In het geheel van de theologie van Van Ruler zijn de verwijzingen naar de relatie van God met het oudtestamentische Israël van structurele betekenis. Weliswaar verwijst Van Ruler niet zo vaak naar God als 'de God van Israël', maar de nevenschikking van 'de openbaring in Christus' en 'de openbaring in Israël' mag ook als zodanig opgevat worden. De verwijzingen naar 'de God van Israël' en 'de openbaring in Israël' hebben echter niet of nauwelijks betrekking op het eigentijdse Israël (jodendom, Joodse volk, de staat Israël, Israël in de verstrooiing); zij functioneren dus niet in het kader van het ontwikkelen van (nieuwe) inzichten in de plaats van Israël als volk (in zijn etnische hoedanigheid) in de christelijke theologie. De openbaring van God in Israël is voor Van Ruler van betekenis met het oog op zijn visie op het apostolaat der kerk, maar Israël als volk is daarin van relatieve betekenis.

Het spreken van Van Ruler over God als 'God van Israël' is voor hem een verwijzing naar Israël in het verleden, niet naar Israël in het heden. Doordat Van Ruler het historische volk Israël beschouwt als opgegaan in de gemeente van Christus (die daardoor 'het ware Israël' geworden is in zijn optiek) kan hij moeilijk uit de voeten met het naast de kerk voortbestaan van Israël als volk en van het jodendom. Van Rulers benadering is veel christocentrischer dan op het eerste gezicht het geval lijkt te zijn: vanwege de verwerping van de messias is geen ruimte voor een eigen plaats van Israël als volk in Gods 'wereldplan' (heden en toekomst inbegrepen). Van Ruler is ook veel nieuwtestamentischer in zijn benadering van het apostolaat dan het op het eerste gezicht lijkt: de vervulling van de belofte aan Abraham (dat met hem alle volkeren gezegend zouden worden) geschiedt in Christus en zo aan de wereld. De mondialisering van de beloften van God aan Israël (men zou ook kunnen zeggen: Van Rulers apostolaire duiding van oudtestamentische profetie betreffende Israël als volk) leidt tot een historische discontinuïteit inzake Israël als volk. Voor Van Ruler is de voortgang en vasthoudendheid van God aan zijn plan met de wereld (en het daaraan verbonden handelen van God in de wereld) zo belangrijk, dat hij uit het oog verliest dat Gods handelen aan de wereld nooit buiten Israël om gaat: de trouw van God aan de wereld gaat bij Van Ruler ten koste van de trouw van God aan Israël als volk.

Het onderzoek van zijn theologie brengt punten aan het licht waarop Van Ruler onduidelijk en inconsistent is in zijn spreken over de relatie God-Israël.

Op het punt van de messiasverwerping door Israël is Van Ruler teruggekomen op zijn uitspraak dat God Israël (als volk) verworpen zou hebben. Maar hij geeft geen verklaring voor nieuwtestamentische gegevens die erop duiden dat God in relatie tot Israël als volk vasthoudt aan oudtestamentische beloften¹¹⁹¹; hij verbindt aan die gegevens geen consequenties voor Israël in het heden en in de toekomst. Deze historische discontinuïteit staat op gespannen voet met de theologische continuïteit in de gedachtegang Van Ruler.

Van Ruler legt de openbaring Gods in Israël mondiaal / universeel uit. Begrippen als ‘verbond’ en ‘verkiezing’ verliezen daardoor hun oorspronkelijke connotatie (hun betekenis en implicaties ervan binnen de relatie van God met Israël). Gelet op de nadruk die hij tegelijkertijd legt op het feit dat Jezus ‘de messias van Israël’ is en dat de gave van de Geest ‘in Israël’ heeft plaatsgevonden, zou men verwachten dat Van Ruler een verband zou leggen met Israël als volk. Op dit punt zit een inconsistentie in Van Rulers theologie.

In zijn ecclesiologie beschouwt Van Ruler de kerk als ‘het ware Israël’ en stelt hij dat Israël wordt ‘wedergeboren in de kerk’. Aan de andere kant voelt Van Ruler zelf een spanningsveld aan in het bestaan van ‘de synagoge’ naast de kerk. Het blijft onduidelijk hoe Van Ruler enerzijds recht wil doen aan het specifieke karakter van de relatie van God met Israël als volk (vanuit het onvoorwaardelijke verbond met Abraham) en tegelijkertijd bijvoorbeeld de belofte van een nieuw verbond (Jeremia 31:31-34) op de kerk betreft, zonder zich rekenschap te geven van de samenhang van die belofte met Israël als volk.

Samenvattend: doordat Van Ruler de relatie van God met Israël zoals beschreven in het Oude Testament opgevat heeft als ‘pars pro toto’ voor de relatie van God met de wereld als geheel, heeft hij de specifieke (en blijvende) aspecten van die relatie met het oog op Israël als volk uit het oog verloren; hierdoor ontstaat een spanningsveld waar het gaat om de interpretatie van nieuwtestamentische gegevens inzake de relatie van God met Israël als volk temidden van andere volkeren, ook na de canonisering van het Nieuwe Testament. Aan de andere kant legt Van Ruler er wel grote nadruk op, dat Gods trouw door alle tijden heen dezelfde blijft en aanleiding is voor telkens nieuwe wendingen in Gods handelen in de geschiedenis; de focus is daarbij voor Van Ruler de mensheid als geheel. Van Rulers benadering van de relatie God-Israël kan daarom gekenschetst worden als een benadering van historische discontinuïteit en theologische continuïteit: binnen het kader van de trouw van God sluit Van Ruler een toewending van God naar Israël niet uit, maar hij doet daar niets mee naar Israël in zijn concrete etnische hoedanigheid.

¹¹⁹¹ Hierbij zou gedacht kunnen worden aan Mattheüs 2:5-6; 10:6; Lucas 1:54-55; 2:29-32; 24:21, 25-27; Romeinen 11:1-2; Hebreeën 8; 9:15.

4. De relatie God-Israël in de theologie van H. Berkhof (1914-1995)

4.1 INLEIDING

Omdat H. Berkhof een breed aanvaarde wijze van theologiseren vertegenwoordigt en er bewust voor gekozen heeft om in zijn theologie een plaats te geven aan de relatie tussen God en Israël, is aandacht voor hem in deze studie zeker op zijn plaats.

De theologie van Berkhof is sterk christocentrisch geïntereerd. Vanuit een historische invalshoek (oog hebbend voor de manier waarop God in de geschiedenis handelend en heilzaam betrokken is op het bestaan van de mens) wil hij spreken over de noodzaak en betekenis van de verzoening die door Christus tot stand gebracht is. Juist omdat zijn theologische benadering een brede stroming binnen het christendom vertegenwoordigt, kan een nader onderzoek naar Berkhof op het punt van de relatie God-Israël meer inzicht geven in kwesties die een dergelijke benadering oproept.

Binnen de context van het te behandelen theologische werk van Berkhof wordt voldoende duidelijk hoe de samenhang ervan is met de grote lijn van Berkhofs theologie. Daarom kan na enkele biografische opmerkingen (4.2) meteen overgegaan worden tot de behandeling van de wijze waarop Berkhof in zijn hoofdwerk *Christelijk Geloof* in een afzonderlijk hoofdstuk ingaat op de betekenis van Israël in de context van het christendom (4.3.2).

Om inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling die Berkhof heeft doorgemaakt op het punt van zijn theologiseren inzake Israël, zal na de behandeling van *Christelijk Geloof* worden teruggeblikt op eerdere publicaties waarin Berkhof zich uitsprak over vragen rondom Israël (4.3.3-4.3.6). Het gaat hierbij met name om het artikel 'De messias Jezus, Israël en de Kerk' (in *Wending* 1949-1950), om gedeelten uit *Christus de zin der geschiedenis*, om het artikel 'Israel as a theological problem in the Christian Church' (in *Journal of Ecumenical Studies* 1969) en om de eerdere uitgaven van *Christelijk Geloof*.

Daarna volgt een analyserende reflectie op de hoofdlijn die zich aftekent in *Christelijk Geloof*, aangevuld met een reflectie op de behandelde artikelen. De reflectie op *Christelijk geloof* en de andere publicaties heeft het karakter van een tussentijdse conclusie (4.3.7-4.3.8).

Er zijn echter enkele deelaspecten die in samenhang met het onderzoek naar de plaats van Israël in de theologie van Berkhof ook van belang zijn, namelijk de hermeneutische en bijbels-theologische noties (4.4.1), de christologie (4.4.2), de pneumatologie (4.4.3), de eschatologie (4.4.4) en de relatie tussen datgene wat Berkhof enerzijds over Israël schrijft en de kerk en mensheid anderzijds (4.4.5).

Na een kritische reflectie naar aanleiding van de behandelde deelaspecten (4.4.6) volgen tenslotte de conclusies (4.5).

4.2 HENDRIKUS BERKHOF (1914–1995) EN ISRAËL

Enkele biografische gegevens maken duidelijk hoe Berkhof in de praktijk van het kerkzijn gestalte aan zijn gedachten over Israël gaf.

Allereerst kan genoemd worden: de periode van een half jaar studie in Berlijn (1937) ter voorbereiding op zijn proefschrift. In die periode had hij contacten met docenten die zich binnen de ‘Bekennende Kirche’ tegen de nieuwe machthebbers in Duitsland keerden¹¹⁹², met inbegrip van hun rassenleer. Na zijn terugkeer in Nederland werd Berkhof in 1938 predikant in Lemele (Overijssel), promoveerde hij in 1939 op het proefschrift *Die Theologie des Euseb von Caesarea* en trad hij in 1940 in het huwelijk. In 1941 werd hij door de Duitse bezetter gedurende een half jaar gevangen gezet; in die periode schreef hij *De geschiedenis der kerk*, waarin hij zich in bedekte termen tegen het nationaal-socialisme keerde. Vervolgens schreef hij tijdens een onderduikperiode van enkele maanden in 1942-1943 *De kerk en de keizer*, waarin hij – ten behoeve van een plaatsbepaling in de eigen tijd – kritisch inging op de verhouding tussen kerk en overheid in de vierde eeuw. In de door Berkhof geschreven toelichting op de Doornsche Stellingen (*Wij gelooven en belijden*¹¹⁹³) is hij expliciet kritisch over totalitaire staatsideologieën en dus over het nationaal-socialisme. Hoewel de hier genoemde publicaties niet expliciet de relatie tussen kerk en jodendom / het Joodse volk betreffen, is tekenend voor Berkhof dat hij in de periode waarin hij ze schreef, kritisch stond tegenover het nationaal-socialisme en de implicaties daarvan voor het Joodse volk.

Met name zijn toelichting op de Doornsche Stellingen is in dit verband van betekenis, omdat hij daar met een verwijzing naar Galaten 3 rassenonderscheid afwijst. Sprekend over de katholiciteit der kerk stelt Berkhof: ‘Vooral de woorden “uit alle volken saamgeroepen” vragen de aandacht. Daarmee is enerzijds gezegd dat sinds Pinksteren kerk en volk niet meer samenvallen en ook dat de kerk dus naar haar wezen en taak nooit van het volk uit kan worden bepaald. En anderzijds is daarmee gezegd dat in Christus is “noch Jood, noch Griek” (Gal. 3:28). Uit alle volken. De kerk heeft dus principiële verschillen van volk, kaste, stam of ras niets van doen. En zeker niet met de theorieën der mensen over deze verschillen, waardoor de één zich boven den ander verheft.’¹¹⁹⁴ Hoewel men hierin geen expliciete afwijzing treft van het antisemitisme, heeft dat er in de context van de tijd gezien wel in gezeten en zal het ook als zodanig door medestanders van het nationaal-socialisme gelezen zijn. Men kan dus zeggen dat Berkhof zowel voor als tijdens de Tweede Wereldoorlog oog had voor de kwetsbaarheid van het Joodse volk. Van een theologische doordenking van meer specifieke vragen aangaande Israël is in die jaren nog geen sprake. Korte tijd na de Tweede Wereldoorlog en kennelijk naar aanleiding van de stichting van de staat Israël verscheen echter in *Wending* Berkhofs artikel ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’.¹¹⁹⁵ Dit geeft aan dat Berkhof wel oog had

¹¹⁹² Zie E.P. Meijering *Hendrikus Berkhof (1914-1995) Een theologische biografie*, Kampen: Kok 1997, 14.

¹¹⁹³ *Wij gelooven en belijden*, 1943; s.l..

¹¹⁹⁴ *Wij gelooven en belijden*, 20.

¹¹⁹⁵ ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’, *Wending* 1949-1950.

voor de noodzaak om de vragen aangaande Israël te doordenken; in het navolgende zal nader op dit artikel worden ingegaan.

Waar het gaat om de wijze waarop Berkhof concreet met Israël bezig was zij ook gewezen op een preek van Berkhof die opgenomen is in de bundel *Vergeving en Verwachting*¹¹⁹⁶, onder de titel ‘Gericht en genade over Jeruzalem’ (bij Lucas 13: 33b-35). Aan het slot van die preek stelt Berkhof de vraag wat Jezus bedoelt met zijn uitspraak over Jeruzalem: ‘Gij zult mij niet zien, totdat gij zegt: gezegend hij die komt in de naam des Heren’ (vers 35). Omdat het een voor Berkhof kenmerkende gedachtegang is, wordt deze hier in extenso weergegeven:

‘Wat bedoelt Jezus daar? In elk geval dit: dat de oordeelen niet het laatste woord zijn. Wij mogen meenen, dat van onzen kant het niet-willen het laatste woord is. Maar van Gods kant is het daarmee niet uit. Zijn oordelen zijn niet alleen tot straf, maar ook tot zegen. Het volk Israël zal zo lang worden geplaatst, tot het de oogen open gaan en het Jezus als zijn Koning zal erkennen en met afleggen van alle onverschilligheid en onwil en vrome zelfgenoegzaamheid, als kuikens bij deze hen zal gaan schuilen. Dat ogenblik komt. Want de genadegiften en de roeping Gods zijn onberouwelijk. Paulus heeft in Rom. 11 op grootsche wijze aan deze verwachting uitdrukking gegeven. Hoe en wanneer zal dat zijn? Ik weet het niet. Ik weet alleen, dat dit ook voor ons wat beteekent. Gods ontferming gaat Zijn toorn altijd weer te boven. Ons laatste woord is: ik wil niet. Dan worden we alleen gelaten en komen we als onvergaderde kuikens om. En toch: ook in dat oordeel denkt God aan Zijn ontferming. Het oordeel is de roep tot terugkeer. Het oordeel drijft ons naar Christus. Het is vol zegen. Het oordeel is niet Gods laatste woord. Ook deze dagen en jaren van zware oordelen staan nochtans onder het teeken van Zijn barmhartigheid. Wij hebben dan altijd goeden moed.’¹¹⁹⁷

Berkhof eindigt zijn preek vervolgens met een oproep aan de gemeente om het oordeel ernstig te nemen en de roep tot terugkeer tot God ook zelf te beantwoorden. Het moge een voorbeeld zijn van de manier waarop Berkhof zijn gedachten rondom Israël concreet betrok in de praktijk van zijn werk in de kerk, namelijk ten behoeve van kritische bezinning van de kerk op zichzelf.

Een context waarin Berkhof zich zeer expliciet heeft bezig gehouden met de vragen rondom Israël is die van de Wereldraad van Kerken. Ook daarin ligt een aanleiding om nadere aandacht aan Berkhof te geven in het kader van het onderzoek naar de plaats van de relatie tussen God en Israël in een christelijke context. In het navolgende zal specifieke aandacht worden besteed aan het artikel ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ in het *Journal of Ecumenical Studies*. Ook kan gewezen worden op datgene wat Berkhof zelf als reflectie gegeven heeft op de wijze waarop hij de vragen rondom Israël onder de aandacht heeft willen brengen binnen het verband van de Wereldraad van Kerken: in een lezing die Berkhof hield voor de Stichting Berkelbach van der Sprenkel-Fundatie geeft hij aan uitdrukkelijk gepleit te hebben voor een theologische fundering van de erkenning van de staat

¹¹⁹⁶ *Vergeving en Verwachting*, Amsterdam: uitgeverij Holland 1948, 80-88.

¹¹⁹⁷ *Vergeving en Verwachting*, Amsterdam: uitgeverij Holland 1948, 88.

Israël.¹¹⁹⁸ Uit de lezing blijkt verder, dat Berkhof zich op verschillende momenten persoonlijk ingezet heeft voor een theologische doordenking van de vragen rondom Israël, maar dat hij geconfronteerd werd met veel weerstand (onder meer vanuit de Arabische kerken) en gevoeligheden aan joodse zijde. Hij geeft in deze lezing ook aan dat volgens hem de sleutel voor de oplossing van de problemen tussen Joden en heidenen, tussen Israël en de volkeren (met inbegrip van de Palestijnen) gelegen is in de persoon van Christus: ‘De joden en de heidenen, Israël en de volkeren moeten met elkaar verzoend worden. Dat kan alleen via de omweg Christus. Misschien klinkt dat groot, maar ze zullen die omweg nodig hebben, anders zullen ze elkaar eenvoudig niet begrijpen en geen poging doen om zich met elkaar te verzoenen en op hun eigen ponteneur blijven staan. In de vrede van Christus word je verzoend. En dat ene lichaam van Christus – het is al zo vaak gebeurd in al die afgelopen jaren [waarop Berkhof terugblijkt AHD] – heeft een verzoenende functie.’¹¹⁹⁹ Juist ter wille van het goed functioneren van dat lichaam zou volgens Berkhof een veel diepgaander studie en bezinning op de vragen rondom Israël nodig zijn binnen de Wereldraad van Kerken. Berkhof heeft daar zeer zeker een bijdrage aan geleverd en verdient ook om die reden bijzondere aandacht in dit onderzoek naar de plaats van de relatie God-Israël in de christelijke theologie. Deze bijdrage zullen we in het navolgende analyseren.

4.3 ISRAËL IN DE CONTEXT VAN HET CHRISTELIJK GELOOF

4.3.1 Inleiding

In de navolgende beschrijving van de manier waarop Berkhof aan Israël een plaats geeft in de context van het christelijk geloof gaat het primair om de plaats en betekenis van Israël als volk en niet in de eerste plaats om de relatie tussen christendom en jodendom. Het gaat dus om de oud- en nieuwtestamentische gegevens aangaande Israël als volk en de plaatsbepaling ten opzichte van de verschijningsvormen van Israël in het heden, zowel etnisch (staat; Joodse volk) als godsdienstig (jodendom). De vraag is: wat doet Berkhof met Israël? En meer specifiek: wat doet Berkhof met de relatie tussen God en Israël?

Deze vragen worden als volgt beantwoord.

Allereerst wordt een zorgvuldige beschrijving en analyse gegeven van datgene wat Berkhof in zijn hoofdwerk *Christelijk Geloof* (5^e druk, 1985¹²⁰⁰) over Israël schrijft. Daarna wordt dat resultaat vergeleken met datgene wat Berkhof eerder geschreven heeft met betrekking tot Israël. Het gaat dan om het artikel in *Wending* ‘De Messias Jezus, Israël en de Kerk’ (1948/1949)¹²⁰¹, zijn monografie *Christus de zin der geschiedenis* (1966)¹²⁰², zijn artikel in *Journal of Ecumenical Studies* ‘Israel as a theo-

¹¹⁹⁸ ‘Herinnering en Verantwoording’ in de uitgave van de *Berkelbach-Lectures* d.d. 7 en 14 november 1975, door het IIMO te Utrecht, 1976, 76; het betreft een uitgave met een semi-vertrouwelijk karakter, omdat het niet de bedoeling van Berkhof was de zeer persoonlijk gekleurde lezingen te publiceren.

¹¹⁹⁹ ‘Herinnering en Verantwoording’, 82.

¹²⁰⁰ *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer* (hierna geciteerd als *CG*), Nijkerk: Callenbach 1985, 5^e druk; i.h.b. §§ 29-31; tenzij anders aangegeven wordt de 5^e druk geciteerd.

¹²⁰¹ *Wending* 4, 1949-1950.

¹²⁰² *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach 1966 5^e druk.

logical problem in the Christian Church' (1969)¹²⁰³ en de 1^e tot en met 4^e druk van *Christelijk Geloof* (1973, 1974, 1975, 1979).

Tenslotte zal een beoordeling van het geheel gegeven worden vanuit de vraag: hoe functioneert bij Berkhof de notie van de trouw van God aan zijn verkiezing van Israël? Daarbij zij verwezen naar het uitgangspunt van deze studie¹²⁰⁴, te weten de oudtestamentische notie van de verkiezing van Israël, gerelateerd aan de onvoorwaardelijke verkiezing van Abraham. Het gaat er om na te gaan welke consequenties Berkhof trekt uit de godsopenbaring aan Israël en in hoeverre deze consequenties recht doen aan het onvoorwaardelijke karakter van de verkiezing van Israël. De voorlopige conclusies zullen in de daarop volgende paragraaf getoetst worden aan de wijze waarop Berkhof op andere plaatsen in zijn oeuvre ingaat op deelaspecten die te maken hebben met zijn visie op de relatie God-Israël.

4.3.2 *Israël in Christelijk geloof*

In zijn hoofdwerk *Christelijk Geloof* besteedt Berkhof een afzonderlijk hoofdstuk aan 'Israël'. Meestal wordt in de dogmatische beschrijving van het christelijk geloof meteen na de behandeling van de schepping en de zondeval van de mens overgegaan op de christologie. Dan lijkt het volgens Berkhof echter net 'alsof Jezus, na tijden van werkeloosheid van God, uit de hemel komt vallen'.¹²⁰⁵ Zonder afbreuk te willen doen aan het besef van een goddelijk ingrijpen met de komst van Christus, wil Berkhof echter evenmin voorbijgaan aan 'een horizontale gang van God met ons door de tijd'.¹²⁰⁶ Onder dat laatstgenoemde gezichtspunt 'krijgt de eeuwenlange geschiedenis van God met Israël volgens het Oude Testament een groot *theologisch gewicht*'.¹²⁰⁷ Voor een goed verstaan van de komst van Christus is het noodzakelijk zijn voorgeschiedenis te kennen. Want: 'Heel het Nieuwe Testament gaat ervan uit, dat de weg van Israël en die van Jezus Christus samen de éne weg van de éne God zijn'.¹²⁰⁸

Berkhof geeft in het hoofdstuk onder de titel 'Israël' een inhoudelijke verkenning van de relatie van God met Israël. Die relatie wordt in hoofdzaak beschreven in het Oude Testament. Maar om een goed beeld te krijgen van de manier waarop deze relatie zich ontwikkeld heeft, moet men ook oog hebben voor de geschiedenis 'achter de canon'.¹²⁰⁹ Dan wordt duidelijk dat er een voortdurende spanning bestaat tussen de keuze van Israël voor Jahweh¹²¹⁰ en de aantrekkingskracht van andere godsdiensten. 'Daarom verstaan wij onder "de weg van Israël" de worsteling van de mozaïsch-profetische inzet van het geloof in Jahweh met de afgoden, de traditionele krachten van naturalisme en nationalisme, en de overwinning van de eerste, die daarin bestond dat Israël tegenover zijn natuurlijke religieuze drijfkrachten in

¹²⁰³ *Journal of Ecumenical Studies* 6, 1969.

¹²⁰⁴ Zie de verantwoording en beschrijving van de opzet van het onderzoek in hoofdstuk 1.

¹²⁰⁵ CG, 222.

¹²⁰⁶ CG, 222.

¹²⁰⁷ CG, 222; cursivering door Berkhof.

¹²⁰⁸ CG, 222.

¹²⁰⁹ CG, 228.

¹²¹⁰ Berkhof gebruikt zelf 'Jahweh' om God als Heer van Israël aan te duiden.

de canon eens voorgoed de norm voor zijn godskennis en handelen erkende en oprichtte.¹²¹¹

Ook al wordt de canon echter als normerend beschouwd voor de godskennis, dat laat onverlet, dat er sprake is van een ‘worsteling’. Het gaat Berkhof erom die worsteling te beschrijven op zijn theologische implicaties. Dat doet hij aan de hand van het Oude Testament en de daar achter liggende omstandigheden. Het gaat hem dus niet zozeer om het Oude Testament als boek, als wel ‘om het geloof en de geschiedenis van het volk Israël, waar dat boek van getuigt’.¹²¹² Men moet zich er bij het lezen van het hoofdstuk over Israël in *Christelijk Geloof* dus van bewust zijn, dat Berkhof een theologische benadering voor ogen staat, die hij aan het Oude Testament wil ontleen. ‘Wat hier Israël heet, wordt in de christelijke kerk grotendeels als “het Oude Testament” behandeld.’¹²¹³ Maar het gaat hierbij om meer dan een woordspel. Berkhof wil de aandacht specifiek richten op Israël als volk en de manier waarop de geschiedenis van de relatie van dit volk met God beschreven is in het Oude Testament.

In dit verband gebruikt hij de term ‘verbondsgeschiedenis’. Door het gehele Oude Testament heen blijkt het verbond van God met Israël een telkens terugkerend gegeven. Het verbond dat God na de uitredding uit Egypte met Israël sloot is volgens Berkhof grondlegend voor zijn relatie met hen. Het verbond betekent: ‘ontmoeting met Jahweh, gesteld worden onder zijn bevrijding, belofte, bedreiging en gebod’.¹²¹⁴ Telkens blijkt Israël tekort te schieten in de relatie met God, maar God blijft steeds opnieuw bij zijn keuze voor dit éne volk en bij zijn keuze hen tot God te zijn.¹²¹⁵ ‘Daarom kan de weg van Israël als *verbondsgeschiedenis* worden samengevat: het gaat om een verbond dat in verwerkelijking, mislukking en verwachting geschiedenis maakt; het gaat om een geschiedenis die leeft van een voortdurende begeleiding welke de menselijke historische krachten te boven gaat.’¹²¹⁶ In de loop der tijd blijkt hoe het met het verbond gegaan is. Dat wil Berkhof in zijn hoofdstuk over Israël laten zien.

Men moet het verbond van God met Israël volgens Berkhof wel zien tegen de achtergrond van zijn bemoeienis met de wereld als geheel: ‘Hoewel geconcentreerd op Israël, is het verbond toch van universele strekking. De God van het verbond is tegelijk de God van de hele wereld.’¹²¹⁷ Met zijn initiatief jegens Israël (een ‘vrije wilsdaad’¹²¹⁸) beoogt God redding en bescherming voor dit ene volk in het bijzonder en er ligt een toezegging in besloten voor de toekomst. Maar het verbond kan alleen goed functioneren, als Israël dat initiatief beantwoordt. ‘Het verbond is éénzijdig van oorsprong, maar tweezijdig van strekking.’¹²¹⁹ Van Israël wordt vertrouwen en gehoorzaamheid gevraagd; het volk moet binnen het kader blijven van de wet waarmee God zijn volk beschermt. Dan zal het de zegen van het verbond erva-

¹²¹¹ CG, 228.

¹²¹² CG, 221.

¹²¹³ CG, 221.

¹²¹⁴ CG, 229.

¹²¹⁵ Berkhof citeert hierbij Ezechiël 36:28, terwijl hij Exodus 6:7 op het oog heeft.

¹²¹⁶ CG, 229.

¹²¹⁷ CG, 230.

¹²¹⁸ CG, 230.

¹²¹⁹ CG, 231.

ren, terwijl God zich anders tegen hen zal keren, omdat hij geen andere goden naast zich duldt.

De verbondsrelatie van God met Israël kan volgens Berkhof gekarakteriseerd worden als een theocratie: de gehele organisatie van de samenleving (recht, koningschap) en de cultus is bedoeld om 'uitdrukking te geven aan de grote waarheid dat Jahweh de God van Israël is en dat Israël zijn volk is.'¹²²⁰ Hij stelt eisen aan zijn volk (verbondsgeboden), doet toezeggingen voor de toekomst (verbondsbeloften) en geeft concrete verbondsteken: het land, de sabbat en de besnijdenis. 'Kanaän ... is het grote verbonds"sacrament" dat in alle perioden van Israëls geschiedenis fundamenteel is geweest.'¹²²¹ Ook voor de sabbat geldt dat, als instelling die geen parallel heeft buiten Israël. De besnijdenis is volgens Berkhof minder karakteristiek, omdat ook andere volken die kenden; ten overstaan van de 'onbesnedenen' in Kanaän en na de ballingschap en in de diaspora won dit verbondsteken echter aan betekenis. Alles in het maatschappelijke en individuele leven stond in het teken van het verbond, met de wet (de geboden) als 'instrument'¹²²² daarvan.

Nadat hij zijn op de verhalen en wetten uit eerste vijf boeken van het Oude Testament gebaseerde schets van de kenmerken en structuur van het verbond gegeven heeft, staat Berkhof kort stil bij die oudtestamentische boeken waarin het individuele antwoord van de gelovige Israëliet op het verbond verwoord wordt. Hij gaat dus (de Hebreeuwse aanduidingen van de betreffende bijbelboekverzamelingen gebruikend) van de beschrijving vanuit de Torah over naar op een beschrijving vanuit de Ketubim. Hij constateert dat in de Psalmen ook normatieve uitingen met betrekking tot het verbond staan, maar dat van Spreuken, Prediker, Job en Hooglied niet inzichtelijk gemaakt kan worden hoe die zich tot het centrum van het verbond en de wet verhouden. 'De eigenlijke verbondsgeschiedenis van Israël loopt van de wet naar de profeten. De geschriften vormen een bijlijn ... Hun aanwezigheid zegt ons, dat het collectieve antwoord, dat in wet en profeten zo overwegend negatief naar voren treedt, niet het enige was.'¹²²³ Daarna gaat Berkhof over tot een uitvoerige beschrijving van de 'profeten' (Nebiim).

In zijn beschrijving van de profetie in Israël richt Berkhof zich op de ballingschap als moment van heroriëntatie in de geschiedenis van het verbond. De profetie heeft altijd de bedoeling gehad 'om het gedrag van Israël vanuit het verbond kritisch te doorlichten, en onverbiddelijk de machten te signaleren die Israël van zijn God vervreemdden.'¹²²⁴ De boeken die in de joodse canon de 'vroegere profeten' worden genoemd (Jozua, Richteren, Samuël, Koningen) geven volgens Berkhof nog blijk van de mogelijkheid tot bekering van het volk tot God om zo onheil als straf van God af te wentelen. Maar bij de schriftprofeten (Amos, Jeremia e.a.) is dat waarschuwend vrijwel geheel verdwenen. Verreweg de meeste uitspraken van de schriftprofeten gaan er volgens Berkhof van uit, 'dat de tijd voor een keuze voorbij is en dat het gericht van Gods over de ongehoorzaamheid voor de deur staat'.¹²²⁵

¹²²⁰ CG, 233.

¹²²¹ CG, 232.

¹²²² CG, 231.

¹²²³ CG, 235.

¹²²⁴ CG, 236.

¹²²⁵ CG, 237.

In reactie op de ongehoorzaamheid van Israël keert God zich tegen zijn volk. De schriftprofeten maken duidelijk, dat ‘de God van het verbond de vijand van zijn eigen volk geworden [is], omdat dit volk als geheel genomen Hem verlaten heeft’.¹²²⁶ Israël heeft geweigerd zich te houden aan de voorwaarden van het verbond. Daarom treft hen in plaats van de zegen de vloek waarover in de wetgeving bij het verbond eveneens gesproken was. ‘Het [volk] heeft niet in stille overgave willen wandelen en wachten. Het heeft zijn God genegeerd en gemanipuleerd. Het heeft bij Hem wel troost en bescherming gezocht, maar Hem overgave en gehoorzaamheid geweigerd. Daarom is de verwerping van Israël door zijn God een vol-dongen feit.’¹²²⁷ Het verbond komt dus niet tot zijn recht zoals God dat beoogd had. Integendeel. Amos, Hosea, Micha en Jesaja laten daar geen misverstand over bestaan.

Berkhof ziet die omslag in de verbondsrelatie het duidelijkst tot uitdrukking komen in de profetie kort voor en in het begin van de babylonische ballingschap. Jeremia en Ezechiël tekenen de verwerping op zijn scherpst. Vooral Ezechiël ‘tekent de schuld en verwerping van Juda in vreselijke en weerzinwekkende beelden (16, 20, 23). De profetie is de afkondiging van de totale mislukking van het heilzame verbondsexperiment dat God met dit volk begonnen was.’¹²²⁸ In een excurs gaat Berkhof nader op Ezechiël in en herhaalt hij wat hij gesteld heeft over de profetie van de verwerping: ‘Het radicaalst is de prediking van de mislukking bij Ezechiël.’¹²²⁹ Berkhof ziet daarin het beeld bevestigd dat ook in de historische boeken al gegeven werd van ‘de weg van Israël’, namelijk: ‘een onomkeerbare weg vanaf de verbondssluiting naar het falen van de menselijke verbondspartner.’¹²³⁰

Meteen na deze uiterst negatieve schets van de schriftprofetie corrigeert Berkhof als het ware zichzelf in een paragraaf onder het kopje ‘God: trouw en toekomst’: ‘Wat wij hierboven schreven over de profetische prediking als aankondiging van Israëls verwerping, is maar de éne helft van de waarheid. Geen van deze profeten heeft geloofd, dat dit het laatste woord van de grote verbondspartner zou zijn.’¹²³¹ Er is namelijk nog een andere kant aan het verhaal, namelijk die van de trouw van God. Er zal tegen de verwachting in een omkeer ten goede komen in het lot van Israël. ‘De grond daarvoor zal niet liggen in het berouw of in de beterschap die het volk zal tonen, maar alleen en geheel in de trouw van Jahweh die eenmaal met dit volk een verbond sloot en die zich heeft voorgenomen om de beloften die Hij daarin deed, gestand te doen ondanks het feit dat het volk van zijn kant het verbond niet heeft gehouden.’¹²³² Dit is een kernpunt in de gedachtegang van Berkhof: ‘De één-zijdige trouw van de grote bondgenoot triomfeert over de ontrouw van zijn partner.’¹²³³

Berkhof wil beslist niet meegaan met de suggestie dat de toekomstverwachting voor Israël een vorm van ‘wishful thinking’ zou zijn: ‘de wortels van deze toekomstgerichtheid liggen al in het “abrahamitisch avontuur” dat aan Israëls geschiedenis ten

¹²²⁶ CG, 237.

¹²²⁷ CG, 237.

¹²²⁸ CG, 237.

¹²²⁹ CG, 238.

¹²³⁰ CG, 238.

¹²³¹ CG, 238.

¹²³² CG, 238.

¹²³³ CG, 238-239.

grondslag ligt; ze werd verbreed door de glansrijke ervaring van het davidische koningschap; ze werd verdiept en gelouterd door de ervaring van schuld en gericht.¹²³⁴ Verder wijst Berkhof er nogmaals op, dat het verbond éézijdig van oorsprong was en dat ruimte laat voor een éézijdige voortzetting ervan door God als initiatiefnemer tot het verbond. De vraag of de ‘heilsverwachtingswoorden’¹²³⁵ bij de grote onheilsprofeten vanaf Amos tot Ezechiël ‘echt’ zijn (of dat het om eerdere uitspraken gaat die door latere lezers zijn aangevuld of geconcretiseerd), is volgens Berkhof moeilijk te beantwoorden. Maar ook dan heeft dat volgens Berkhof ‘niets te maken met inconsequentie of “wishful thinking”, laat staan met clairvoyance of politieke helderziendheid; ze berusten geheel op de diepe overtuiging van de profeten aangaande de blijvende trouw van Jahweh.’¹²³⁶

Hoewel bij de profeten tot en met de babylonische ballingschap de gerichtsprediking voorop staat, weten zij dus over de verwerping heen ‘van een toekomstige nieuwe genadige toewending van God’¹²³⁷. Die toewending zagen deze profeten en hun volgelingen vervuld worden in een terugkeer uit de ballingschap.¹²³⁸ Maar als het leven in het eens beloofde land en nu teruggegeven land op gang komt, wordt meer en meer duidelijk, dat de heilstijd nog niet is aangebroken.¹²³⁹ Opnieuw en klemmender dan tevoren is volgens Berkhof de vraag ‘waar de mens is die door zijn verbondsgehoorzaamheid gestalte zal geven aan de trouw van God.’¹²⁴⁰ Eerder hadden Jesaja en Zefanja daar het antwoord op gezocht in termen van een ‘rest-gedachte’. Jeremia en Ezechiël hoopten op een radicale innerlijke vernieuwing door God van het gehele volk. Maar Haggai en Zacharia constateren kort na de terugkeer uit de babylonische ballingschap, dat die vernieuwing uitgebleven is; zij vestigen de aandacht op de objectieve tekenen van Gods nieuwe tegenwoordigheid in de vorm van de herbouw van de stad Jeruzalem en van de tempel. De eerdere aandacht voor de cultus en de nadruk op verzoening werd ook hernomen (Ezechiël 40-48), evenals (door Zacharia) de verwachting van het herstel van het koningschap van het huis van David – al was daar in de na-exilische politieke constellatie geen houvast meer voor.

Meer en meer tekent zich dan volgens Berkhof een wanhoop af over de mogelijkheid ‘om Israël tot een theocratische gemeenschap te bundelen’.¹²⁴¹ Typerend daarvoor is volgens hem het slot van het boek Nehemia, dat eindigt met de smeekbede van Nehemia tot God vanwege de opnieuw toegenomen wetsovertredingen door het volk. Ook in Jesaja 57-59 en Jesaja 66 wordt een troosteloze schildering van het volk na de ballingschap gegeven, terwijl Maleachi zelfs een nieuw gericht ziet naderen en oproept tot bekering. Elk van hen zag geen andere oplossing, dan dat God zelf opnieuw zou ingrijpen en zou neerdalen op aarde om zijn trouw te doen zegevieren over de ontrouw van de mensen. Maar bij geen van deze latere profeten is

¹²³⁴ CG, 239-240.

¹²³⁵ CG, 240.

¹²³⁶ CG, 240; als uitingen daarvan noemt Berkhof: Hosea 2:15-22; Jesaja 1:24-26; 9:1-6; Jeremia 31:31-34 en Ezechiël 36 en Ezechiël 37.

¹²³⁷ CG, 240.

¹²³⁸ CG, 240-241.

¹²³⁹ CG, 241.

¹²⁴⁰ CG, 240.

¹²⁴¹ CG, 241.

iets te lezen ‘dat op een vervulling van deze verwachting leek’.¹²⁴² In feite is de situatie volgens Berkhof nog ernstiger dan tevoren, want: ‘Sinds Deuterokesaja wordt heel de volkerenwereld op de God van Israël betrokken. Het gaat in de verbondsproblematiek dan ook niet alleen om Israël, maar in Israël om alle mensen. Juist omdat het verbond een wereldwijde zaak is, is het des te erger dat het nergens ter wereld lijkt te kunnen landen.’¹²⁴³

In deze situatie van toenemende wanhoop (vanuit de invalshoek dat het verbond nergens lijkt te kunnen landen) komt, zo schetst Berkhof, een nieuwe bezinning op gang en worden nieuwe inzichten gecombineerd met antwoorden van voorheen. Als voorbeelden daarvan noemt hij de slothoofdstukken van Zacharia (12-14; ook wel ‘Tritozecharia’ genoemd) en de opkomst van de apocalyptiek, waarvan in het Oude Testament het boek Daniël (Daniël 7) de vroegste exponent is. Kenmerkend voor dit laatstgenoemde literatuurgene en door Berkhof als belangrijk beschouwd met het oog op zijn beschrijving van de weg van Israël zijn: de verwachting dat deze boze wereld in de komende eeuw (aeon) plaats zal maken voor het Rijk Gods, het universalisme (de omkeer betreft niet alleen Israël, maar al de volkeren en wereldrijken), het particularisme (slechts een klein getal van individuen uit dat grote geheel zal voorbestemd blijken te zijn om het koninkrijk te beërven).¹²⁴⁴ Ook uit niet-canonieke apocalyptische literatuur (Qumran) uit de intertestamentaire periode blijkt de toegenomen spanning tussen hoop op Gods verbondstrouw en de constatering van het haaks daarop staande gedrag van mensen. Velen ‘zagen de horizon, de vereniging van hemel en aarde, wijken naarmate Israëls weg voortging; en zij bleven toch aan die vereniging geloven.’¹²⁴⁵

Vanuit deze beschrijving van de weg van Israël in het Oude Testament komt Berkhof tot een samenvattende beschouwing daarover onder de aanduiding van ‘Israël als proeftuin’.¹²⁴⁶ Het gaat hem er dan vooral om de functie aan te duiden van de weg van Israël in het kader van de relatie van God tot de mensheid als geheel. Kijkend naar de weg van Israël constateert Berkhof: deze weg ‘heeft noch een hoogtepunt, noch een eindpunt. Hij loopt ook niet dood.’¹²⁴⁷ Wel is er volgens Berkhof sprake van een veelheid van sporen waarin het Oude Testament eindigt, maar dat hangt nauw samen met worsteling van Israël met de trouw aan Jahweh, een thematiek ‘die in de Torah werd gesteld en door de profeten in haar volle problematiek werd onthuld, en die niet tot een oplossing is gebracht.’¹²⁴⁸ Toch meent Berkhof, dat het onjuist is ‘om vanuit de voorlopige afloop heel de weg van Israël in het Oude Testament negatief te beoordelen’.¹²⁴⁹ Dan gaat men namelijk voorbij aan het gegeven, dat er sprake is van een plaatsvervangende rol van Israël voor het geheel van de mensheid.¹²⁵⁰

¹²⁴² CG, 242.

¹²⁴³ CG, 242.

¹²⁴⁴ CG, 242-243.

¹²⁴⁵ CG, 243; in een excurs hierbij constateert Berkhof: ‘De apocalyptiek als eigen genre van gelovige reflectie op het verbondsprobleem is vaak ten onrechte in de bijbelwetenschap stiefmoederlijk behandeld.’ (CG, 243).

¹²⁴⁶ CG, 243-248.

¹²⁴⁷ CG, 243.

¹²⁴⁸ CG, 244.

¹²⁴⁹ CG, 244.

¹²⁵⁰ CG, 244.

Op dit aspect legt Berkhof grote nadruk in zijn interpretatie van de weg van Israël. Het verbond van God met Israël staat niet op zichzelf. 'Het komt uit de wereldsituatie op en is bedoeld om een zegen voor de gehele wereld te worden. Maar dat houdt tevens in, dat Israël in zijn weigering om God op zijn heilzame weg te volgen, plaatsvervangend de schuld van alle mensen en het gericht over allen draagt, en plaatsvervangend in de impasse wordt gedreven.'¹²⁵¹ Voor die rol van Israël gebruikt Berkhof het woord 'proeftuin': 'in een proeftuin worden ervaringen met de mogelijkheden en onmogelijkheden van bodem en bewerking opgedaan die ook voor andere terreinen gelden en waaruit voor die andere voordeel kan worden getrokken'¹²⁵². In plaats van zich tegelijkertijd op alle volkeren te richten heeft God dus één volk gekozen om speciaal mee bezig te zijn ten behoeve van alle andere volkeren. Wel merkt Berkhof op: 'Het besef van deze plaatsvervangende dienst is in Israël waarschijnlijk maar bij tijden levend geweest en dan nog alleen bij een kleine minderheid.'¹²⁵³

Toch heeft volgens Berkhof dit aspect van plaatsvervangend altijd al meegespeeld in de uitverkiezing door God van Israël, omdat deze geschiedde 'ten dienste van de wereld'.¹²⁵⁴ De weg van Israël had dus een universele strekking: 'de verkiezing geschiedt vanuit de wereld en voor de wereld'.¹²⁵⁵ Berkhof beschouwt dat niet als een besef van later tijd (bijv. vanaf Deuterocesaja), maar als een zeer oud gegeven, zoals blijkt uit de geschiedenis van Abraham¹²⁵⁶: na de brede voorgeschiedenis van de mensheid treedt een wisseling van het decor op met de roeping van Abraham (Genesis 12). 'Maar de thematiek blijft dezelfde, want het is de bedoeling dat met Abram alle geslachten van de aardbodem gezegend worden.'¹²⁵⁷ Ook op andere plaatsen komt de universele strekking van de verkiezing van Israël naar voren (Exodus 19; Psalm 87; Jesaja 19). Hoewel de verkiezing aan de ene kant een genade van God was, bleek het aan de andere kant een zware last te zijn: 'De uitverkiezing betekende, dat Israël plaatsvervangend tegen het recht van God opliep en onder zijn gericht kwam te vallen.'¹²⁵⁸

De proeftuin-functie van Israël was volgens Berkhof positief bedoeld, getuige bijvoorbeeld de opdracht aan de knecht des Heren (Jesaja 49:1-7), die tot een licht voor de volkeren gesteld wordt, opdat Gods heil zal reiken tot aan de einden. Toch bleek de last van de uitverkiezing te zwaar voor Israël, zij het niet omdat het slechter zou zijn dan andere volkeren; men dient te bedenken 'dat zijn schuld en lot onthullend zijn voor de weg van heel de mensheid'.¹²⁵⁹ In het falen van Israël wordt het falen van heel de mensheid openbaar, al wordt dat pas in het Nieuwe Testament duidelijk bewust gemaakt. 'De blijvende actualiteit van het Oude Testament is daarin gelegen, dat aan de proeftuin Israël eens voorgoed is komen vast te staan hoe

¹²⁵¹ CG, 244.

¹²⁵² CG, 244; Berkhof geeft aan dat het mede een associatie is op het beeld van de wijngaard, dat in het Oude Testament ook meer dan eens gebruikt wordt om Israëls positie temidden van de volkeren aan te geven.

¹²⁵³ CG, 244.

¹²⁵⁴ CG, 244.

¹²⁵⁵ CG, 245.

¹²⁵⁶ CG, 245.

¹²⁵⁷ CG, 245.

¹²⁵⁸ CG, 245; Berkhof verwijst hierbij naar Amos 3:2: 'U alleen heb Ik gekend uit alle geslachten van het aardrijk; daarom zal Ik al uw ongerechtigheden aan u bezoeken'.

¹²⁵⁹ CG, 245.

onvruchtbaar wij mensen zijn in de trouw jegens God en de naaste; en dan ook hoe onvoorstelbaar trouw God blijft aan zijn mensheid die altijd weer buiten Hem om het leven wil vinden.¹²⁶⁰ In dat spanningsveld zal zich de uitleg van de weg van Israël moeten begeven en deze kan dan ook niet anders dan dialectisch beschreven worden vanuit de centrale notie van het verbond.¹²⁶¹

In een vervolgstap wil Berkhof dan de weg van Israël in het Nieuwe Testament beschrijven: 'het Nieuwe Testament belichten vanuit het Oude.'¹²⁶² Daarmee volgt Berkhof 'de feitelijke volgorde van de heilsopenbaring, de feitelijk onomkeerbare richting van de weg van God met Israël en de mensheid'.¹²⁶³ Die benadering is volgens hem ook nodig voor een goed verstaan van de betekenis van de komst van Jezus; de christologie zou anders in een scheef perspectief komen te staan. Pas nadat vanuit het Oude Testament de lijnen naar Christus getrokken zijn, kunnen er lijnen teruggetrokken worden van Christus naar het Oude Testament. Berkhof pleit nadrukkelijk tegen een éénrichtingverkeer van het Nieuwe naar het Oude Testament. Buiten het Oude Testament om wordt het Nieuwe Testament 'een bleek geval, 'billige Gnade', vanzelfsprekend'.¹²⁶⁴ Het kan niet losgemaakt worden van Israëls weg in het Oude Testament 'met zijn enorme spanningen en dramatiek'¹²⁶⁵ en zijn onopgeloste verbondsproblematiek.

Die verbondsproblematiek komt volgens Berkhof in het Nieuwe Testament meteen al tot uiting in de klemmende bekeringsoproep van Johannes de Doper. Alle elementen uit de wet en de profeten komen bij hem terug: 'het gebod Gods dat heel het leven omvat, het besef van het radicale falen van Israël, de oproep tot berouw en bekering, het geloof aan de nabijheid van het koninkrijk Gods, van het gericht en van de uitstorting van de Geest, gewaarborgd door een messiaanse gestalte, en met het oog daarop het aanbod van vergeving en reiniging'.¹²⁶⁶ Johannes vat heel de weg van Israël in het Oude Testament samen en spitst die toe. Weliswaar heeft Johannes tijdens zijn gevangenschap Jezus bevraagd op diens roeping, maar Jezus bevestigt hem erin dat hij het was 'die komen zou'. 'Want Jezus zag zich als de vervulling van de weg van Israël die in de boeteprediking van Johannes werd samengevat'.¹²⁶⁷ En, stelt Berkhof: 'alleen wie met Johannes de weg van Israël tot aan de volstrekte schuldbelijdenis afloopt, kan de wending in Jezus als een goddelijk wonder verstaan'.¹²⁶⁸

Volgens Berkhof heeft Jezus zichzelf beschouwd als degene 'die in plaats van en ten behoeve van het schuldige Israël het verbond verwerkelijkt'.¹²⁶⁹ De hele dramatiek van het verbond komt in Jezus tot een oplossing: 'In het verbondsgebeuren

¹²⁶⁰ CG, 245; in een excurs over andere ontwerpen van de weg van Israël distantieert Berkhof zich van Bultmann, die hij met zijn gedachte over het Oude Testament als 'Geschichte des Scheiterns' te negatief vindt; in colleges gaf hij echter aan het wel met Bultmann eens te zijn.

¹²⁶¹ CG, 247; Berkhof wijst het verbondsbegrip aan als kern waarom alles draait, ook waar het gaat om het overwinnen van divergenties in de uitleg van het Oude Testament; vgl. 'Hermeneutiek van het Oude Testament', in *Postille 1971-1972*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1971, 19.

¹²⁶² CG, 248.

¹²⁶³ CG, 249.

¹²⁶⁴ CG, 249.

¹²⁶⁵ CG, 249.

¹²⁶⁶ CG, 250.

¹²⁶⁷ CG, 250.

¹²⁶⁸ CG, 251; verwijzend naar het twistgesprek over Jezus' volmacht, in Marcus 11:27-33.

¹²⁶⁹ CG, 252.

tussen God en Israël, dat Johannes ondanks een laatste teken van Gods trouw op een groot gericht zag uitlopen, wist Jezus zich tot een unieke en definitieve rol geroepen, namelijk om namens God tussenbeide te treden en het conflict tussen goddelijke trouw en menselijke ontrouw op te lossen.¹²⁷⁰ Het optreden van Jezus is plaatsvervangend: ‘Jezus zag zich als representant van Israël, als de gehoorzame mens in wie het verbond vastheid krijgt.’¹²⁷¹ In hem komen de wet en de profeten tot vervulling: ‘Het [koninkrijk] is bezig door te breken in Jezus, doordat hij “de wet en de profeten” komt “vervullen”, dat wil zeggen de weg van God met Israël ten einde komt brengen door een opperste gebaar van liefde en verzoening van de kant van de altijd trouw gebleven verbondspartner – het gebaar dat bestaat in de zending van een trouwe menselijke partner die plaatsvervangend voor het volk het verbond bevestigt en het koninkrijk nabij brengt.’¹²⁷²

Toch werd, stelt Berkhof, de betekenis dat gebaar van liefde en verzoening niet begrepen: ‘Deze opperste betuiging van Gods verbondstrouw stuitte binnen Israël op een even sprekende afwijzing. Jezus werd des doods schuldig bevonden door hen die in die tijd de religieuze representanten en leiders van Israël waren en die daarom geacht werden plaatsvervangend voor geheel Israël te kunnen handelen op dezelfde wijze als in vroeger eeuwen de koningen’.¹²⁷³ De verwerping van Jezus hing nauw samen met het feit, dat de representatieve leiders Jezus niet in de lijn van de oudtestamentische verwachtingen konden plaatsen: ‘daarom moesten ze Jezus’ optreden als traditie- en gezagsondermijnend verwerpen.’¹²⁷⁴ Jezus en zijn volgelingen hebben deze verwerping echter geheel in het verlengde gezien van heel de ontrouw-geschiedenis zoals die in het Oude Testament geschetst wordt. Met klem wijst Berkhof erop, dat men zich bij de interpretatie van de verwerping bewust moet zijn van het representatie-karakter ervan. Het heeft alles te maken met de ‘proeftuin-functie’ van Israël: ‘ook in de verwerping van Christus handelde dit volk als de door God gekozen representant van het “neen” dat heel de mensheid uit zichzelf geneigd is tegen de radicaliteit van deze God uit te spreken’.¹²⁷⁵ Verder ziet volgens Berkhof het Nieuwe Testament in de medewerking van Pilatus aan het doodvonnis van Jezus ‘de rol van de volkeren na en naast die van Israël gesymboliseerd’.¹²⁷⁶

Geheel tegen de verwachting in gingen er echter na de kruisdood van Jezus drie profetische verwachtingen in vervulling. ‘De *opstanding* van Jezus betekende, dat Gods trouw het wint van de ontrouw van zijn volk en dat in zijn vertegenwoordiger Jezus als “eersteling uit de doden” van dit volk de in Hosea 6:1-3 en Ezechiël 37 beloofde opstandingstoekomst wordt ontsloten.’¹²⁷⁷ En met de uitstorting van de *Geest* ‘begon een opzienbarend werk van bekering en vernieuwing, waarin de beloften van het nieuwe verbond ... in vervulling gingen (Jeremia 31:31-33; Joël 2:28-32; Zacharia 12:10, e.a.)’.¹²⁷⁸ En in de derde plaats werden door de *zending* de

¹²⁷⁰ CG, 251.

¹²⁷¹ CG, 251.

¹²⁷² CG, 252.

¹²⁷³ CG, 253.

¹²⁷⁴ CG, 253.

¹²⁷⁵ CG, 253.

¹²⁷⁶ CG, 253.

¹²⁷⁷ CG, 254-255.

¹²⁷⁸ CG, 255.

volkeren ‘in het heil van Israël betrokken’.¹²⁷⁹ Met dit alles hing een nieuw verstaan van het lijden van Jezus samen. Het werd niet meer beschouwd als mislukking, maar als ‘het plaatsvervangende en verzoenende lijden van de knecht des Heren uit Jesaja 53, niet alleen uiting maar vooral uitwissing van menselijke schuld, de radicale en definitieve schulddeging die als voorwaarde voor en onderdeel van de messiaanse tijd werd verwacht’.¹²⁸⁰ Het wachten was dus slechts op de voltooiing en bekroning van dit alles: ‘het complete vrede-rijk, dat met Israël en zijn messias als middelpunt heel de aarde omvatten zal’.¹²⁸¹

Maar opnieuw loopt het, schetst Berkhof, allemaal heel anders dan verwacht. ‘Al heel spoedig werd duidelijk: Israël als geheel doet niet mee. In grote meerderheid, zowel in Palestina als in de Diaspora, weigert het om zijn rol als drager van de messiaanse vernieuwingsbeweging op zich te nemen. De verwerping van Jezus zet zich voort in de verwerping van de opstandingsboodschap. ... De heilstijd is aangebroken. De tekenen zijn evident. Maar hij zet zich niet door. De volkeren stromen binnen, maar Israël laat verstek gaan’.¹²⁸² De heilstijd blijkt dus defectief te zijn; er treedt – onvoorzien en onvoorzegd – een stremming op. ‘De volkeren stromen toe, maar het verbondsgeding van God met Israël blijft zelfs nu nog onbeslist’.¹²⁸³ De komst van Jezus Christus, als brenger van de heilstijd, blijkt dus een voorlopig karakter te hebben: hij is de eersteling van de toekomst die aangebroken is en in Hem en in de gave van de Geest komen beloften tot vervulling, maar ‘de voleinding kan niet komen zolang de wegen van Israël en van het uit joden en heidenen opgebouwde Christuslichaam gescheiden blijven’.¹²⁸⁴ De vreugde over de vervulling was echter groter dan de teleurstelling over het uitblijven van de voleinding, zodat de nieuwe situatie niet tot een crisis leidde’.¹²⁸⁵

Vanuit dit door hem geschetste nieuwtestamentische perspectief kijkt Berkhof terug op het Oude Testament. Er is volgens hem geen sprake van een breuk, maar juist van een verdieping en bevestiging van de grondlijnen van het Oude Testament. Structureel was in het Oude Testament het spanningsveld tussen de trouw van God en de ontrouw van de mensen en de daarbovenuit stijgende verwachting, dat Gods trouw eens zal zegevieren over de ontrouw van de mens. Dat tekent zich ook in het Nieuwe Testament af als manier van denken en terugzien op de weg van Israël. ‘Wij zien hier één doorlopende weg van God met de mensen’.¹²⁸⁶ In de opstanding van Christus zag men de voortzetting van de trouw van God, terwijl men de kruisiging van Christus beschouwde ‘als het verhaal van de zich steeds weer voortzetten- de ontrouw van zijn volk’.¹²⁸⁷

¹²⁷⁹ CG, 255.

¹²⁸⁰ CG, 255.

¹²⁸¹ CG, 255.

¹²⁸² CG, 255.

¹²⁸³ CG, 255.

¹²⁸⁴ CG, 255.

¹²⁸⁵ CG, 255-256; Berkhof wijst er wel op, dat er anti-joodse sentimenten ontstonden, die men echter niet als anti-semitisme moet beschouwen; ook verwijst hij naar Paulus, die aan het uitblijven van de heilstijd ‘een positieve functie’ (voor de volkeren) toeschreef.

¹²⁸⁶ CG, 257; vgl CG, 258, waar Berkhof stelt, ‘dat het NT niet alleen formeel niets nieuws doet, maar ook inhoudelijk in zijn verstaan van het OT geheel in de lijn blijft van de wijze waarop de profeten de weg van Israël hebben verstaan.’

¹²⁸⁷ CG, 257.

In het licht van de verwerping en afwijzing van Jezus werd volgens Berkhof wel ‘de ongehoorzaamheid van het oudtestamentische Israël voor de gemeente dubbel sprekend’.¹²⁸⁸ Meer dan tevoren bleek namelijk, dat de ontrouw jegens God diep in het menszijn zelf geworteld is. De heilsopenbaring van God in het Oude Testament was niet in staat gebleken om de onmacht tot trouw aan God te overwinnen. ‘Daarvoor was de geheel nieuwe inzet van het offer van Christus ter verzoening en vergeving nodig.’¹²⁸⁹ Waarna Berkhof stelt: ‘Dan had de weg van Israël in het Oud Testament dus de functie om daarop voor te bereiden, door aan te tonen hoe onmachtig de mens is om zonder deze radicale inzet van God aan de heilzame verbondsrelatie te beantwoorden.’¹²⁹⁰

Berkhof komt tot zijn gedachtegang op grond van de manier waarop Paulus de ontrouw van Israël in een allesomvattend antropologisch kader plaatst. In een samenvatting daarvan stelt Berkhof: ‘God kon zijn genade niet radicaal en definitief schenken, aler de noodzaak ervan historisch was gedemonstreerd. Dat geschiedde aan Israël, dat de mensheid in haar situatie voor God representeert.’¹²⁹¹ Tegelijkertijd wijst Berkhof op het risico van deze zienswijze. Als ze namelijk ‘ideologisch gehanteerd wordt door mensen die zelf niet aan de weg van Israël deelnemen ... wordt het Oude Testament een illustratie van het leerstuk de menselijke onmacht, en het Nieuwe Testament wordt los van deze weg tot een mededeling van goedkope genade.’¹²⁹² Die genade kan in zijn radicaliteit alleen verstaan worden ‘op de weg van de verbondsomgang met God waarop telkens weer onze radicale schuldigheid openbaar wordt’.¹²⁹³

Op dit punt gekomen richt Berkhof in feite al de blik vooruit op de relatie tussen Israël en de kerk. In een afzonderlijke subparagraaf gaat hij daar nader op in. In het Nieuwe Testament blijkt namelijk, dat zich binnen Israël zelf een scheiding voltrok en dat die scheiding vragen oproep.¹²⁹⁴ Doordat Israël zich in grote meerderheid aan de ontwikkeling van het profetisch visioen naar zijn voltooiing toe onttrokken heeft, ‘heeft de verschijning van Christus juist tegen de bedoeling in geleid tot *twee gestalten en twee wegen van het volk Gods*. De eerste gestalte, Israël, zet de oude verbondsdialektiek voort en wacht op haar oplossing, alsof Jezus Christus in dit opzicht geen wending had betekend. De tweede gestalte, de kerk, waarin als teken van hoop een “rest” uit Israël nooit ontbroken heeft, gaat uit van het nieuwe verbond, het volbrachte heilswerk, en beleeft de werking van de Geest wereldwijd onder de volkeren. Wie op de éne weg zijn kunnen hen die op de andere weg zijn niet begrijpen; en omgekeerd. Dat men vanuit het geloof in dezelfde God zo verschillende wegen kon gaan, heeft tot grote bitterheid en vijandschap geleid, eerst vooral van Israël jegens de kerk, maar daarna in de wijde volkerenwereld eeuwenlang vooral van de (heersende) kerk jegens de joden in de diaspora.’¹²⁹⁵

¹²⁸⁸ CG, 257.

¹²⁸⁹ CG, 258.

¹²⁹⁰ CG, 258.

¹²⁹¹ CG, 258; in een excurs geeft Berkhof aan zich hierbij vooral te baseren op Romeinen 7; 9:30-10:21; 2 Corinthiërs 3:7-18 en Galaten 3:15-4:10.

¹²⁹² CG, 258.

¹²⁹³ CG, 258.

¹²⁹⁴ Vgl. CG, 263, excurs van Berkhof met betrekking tot Romeinen 9-11; vgl ook CG, 254.

¹²⁹⁵ CG, 260.

Waar de wegen van kerk en Israël uiteengaan – omdat Israël Jezus niet erkent als zijn ‘verbondsvervuller’¹²⁹⁶ – wordt de kerk er voortdurend aan herinnerd ‘dat haar geloof weersproken en weerspreekbaar is en dat ze nog niet in de vervulde heilstijd leeft’.¹²⁹⁷ Toch kan de kerk de geloofsopvatting van Israël niet overnemen, ook al werkt ‘het Jodendom met zijn eindeloze lijdensgeschiedenis’¹²⁹⁸ nog zo verstorend op de illusie dat het Rijk al zou zijn begonnen. De kerk immers ‘gelooft niet alleen aan een toekomst, maar ook aan een reeds geschied heil waarvan de toekomst de ontvouwing zal zijn’.¹²⁹⁹ De diepste oorzaak van het uiteengaan van kerk en jodendom is gelegen in het verschillend lezen van het Oude Testament. De kerk doet dit vanuit de optiek van het Nieuwe Testament, dat alleen Jezus, ‘de door God gegeven nieuwe mens, de ware vertegenwoordiger van Israël en de mensheid’¹³⁰⁰, rust in de verbondsdialectiek kan geven. Het jodendom houdt echter vast aan het idee, dat het tot deze rust komt, door de mensen ‘die zich omkeren en hun goede drang volgen, de wil van God gehoorzamen en zo als medewerkers van God zijn Rijk nabij helpen komen’.¹³⁰¹ Berkhof wijst deze joodse verwachting aangaande de mens als verbondspartner af, als ‘in tegenspraak met de profetische strekking van heel het Oude Testament’.¹³⁰²

Dat wil voor hem echter beslist niet zeggen, dat hij Israël afschrijft. ‘De kerk kan Israël niet van zich afschudden, hoe vaak en hoe wreed zij dat ook heeft geprobeerd. ... Als ze Israël afschrijft wegens zijn ongehoorzaamheid jegens Gods definitieve trouwopenbaring in Christus, dan schrijft ze daarmee ook zichzelf af: “Want als God de natuurlijke takken niet gespaard heeft, zal Hij ook u niet sparen” (Romeinen 11:21).’¹³⁰³ De kerk staat namelijk ook zelf volop in de verbondsdialectiek van trouw en ontrouw (Berkhof verwijst hierbij naar 1 Petrus 4:17). ‘Als zij niet mag hopen, dat de trouw van God eenmaal over de ontrouw van Israël zal zegevieren, heeft ze geen reden om dat voor zichzelf te hopen’.¹³⁰⁴ Dit is een impliciete verwijzing naar wat hij eerder gezegd heeft over het verstaan van de radicale genade op de weg van de verbondsomgang met God: slechts in het besef van de eigen radicale schuldigheid wordt immers die genade openbaar.

Wat betekent dit volgens Berkhof ondertussen voor de plaatsbepaling van de kerk ten opzichte van Israël? ‘*De kerk blijft geloven voor Israël* (dat het volk en zijn messias elkaar zullen vinden) en *daarom ook aan Israël* (dat binnen de weg van dit volk de tekenen van Gods verbond zichtbaar zullen blijven en steeds opnieuw zullen worden).’¹³⁰⁵ Israël zelf behoudt tot het aanbreken van de voleinding ‘zijn eigen gestalte als apart volk met een apart land en een aparte weg van gericht en genade, dus ook met aparte toekomstbeloften (Romeinen 9:1-5; 11:28s.)’.¹³⁰⁶ In die apartheid zit voor Israël de verzoeking tot een hoogmoedig isolement en voor de kerk de

¹²⁹⁶ CG, 260.

¹²⁹⁷ CG, 260.

¹²⁹⁸ CG, 261.

¹²⁹⁹ CG, 261.

¹³⁰⁰ CG, 261.

¹³⁰¹ CG, 261; vgl. CG, 263.

¹³⁰² CG, 261.

¹³⁰³ CG, 261.

¹³⁰⁴ CG, 261.

¹³⁰⁵ CG, 261.

¹³⁰⁶ CG, 261.

ergernis dat er grenzen zijn aan haar claim van universaliteit. Beiden bepaalt het bij de voorlopigheid van de huidige heilsperiode, die ons doet uitzien ‘naar een toekomst van herkenning en samengaan vanuit de messias Jezus waarvan de christenen uit Israël de eeuwen door voorteken en onderpand zijn (Romeinen 11:1 s.)’.¹³⁰⁷ Dat de kerk er echter niet in slaagt door haar eigen gehoorzaamheid aan God het heil naar Israël te brengen (Israël ‘tot naijver op te wekken’ (Romeinen 11:11, 14)) geeft volgens Berkhof aan ‘dat ook de kerk faalt en de haar geschonken Geest weerstaat’.¹³⁰⁸ Alles zal daarom aankomen op de trouw van Christus en de macht van zijn Geest.¹³⁰⁹

Naast deze overwegingen van theologische aard staat Berkhof tenslotte (in een excurs bij de subparagraaf over Israël en de kerk) kort stil bij een andere actuele vorm waarin Israël zich manifesteert, namelijk als volk en staat in het Midden Oosten. Hij schetst dat pas na 1933 in bredere kringen in de kerk de bezinning op gang gekomen is naar de betekenis van ‘het blijkbaar onuitroeibare fenomeen Israël’¹³¹⁰ in de zin van vermaning, aanvechting, correctie en belofte. ‘De geesten lijken zich dan ook te scheiden rond de vraag of naast de wetsgetrouwheid als opgave aan Israël, ook de *landbelofte* als gave nog relevant is. Voor het Jodendom in zijn grote meerderheid is daar geen twijfel over. De christenen die het land niet minstens als “sacrament van Gods trouw” zien, nemen o.i. de weg van Israël niet serieus. Men wil dan wel worstelen om een “theologie na Auschwitz” ... maar niet om een “theologie na de terugkeer”, hoewel ondergang en terugkeer voor het joodse besef niet van elkaar zijn los te maken.’¹³¹¹ Tot concluderende uitspraken komt Berkhof niet; hij verwijst wel naar literatuur voor nadere bezinning.¹³¹²

De visie van Berkhof op Israël, zoals hij die in *Christelijk Geloof* verwoordt, kan als volgt samengevat worden. Berkhof benadert Israël onder het gezichtspunt van de verbondsdialectiek van trouw van God en ontrouw van de mens. De geschiedenis van het verbond van God met Israël wordt in het Oude Testament verteld. De weg van Israël wordt gekenmerkt door de worsteling tussen het vertrouwen op Jahweh en het meegaan met de volkeren die Jahweh niet als Heer erkennen. In het Nieuwe Testament blijkt de volle dramatiek van deze worsteling en het falen van Israël als verbondspartner: het is de demonstratie van de menselijke onmacht tot trouw aan God; Israël treedt in die zin plaatsvervangend op voor de gehele mensheid. De problematiek van de verbondsdialectiek wordt echter opgelost door de tussenkomst van Jezus. Hij beschouwde zichzelf als de plaatsvervanger van Israël en wist zich roepen om verzoening (en daarmee: rust in de verbondsproblematiek tussen God en Israël) tot stand te brengen. Helaas heeft Israël geweigerd Jezus in die hoedanigheid te erkennen, noch bij zijn leven (hetgeen leidde tot zijn kruisdood), noch na zijn opstanding (die tekenend was voor de trouw van God). Hoewel dit een vertraging betekent in de volledige vervulling van alle beloften van heil voor Israël en de volkeren, zal de kerk moeten blijven geloven aan en voor Israël – met het oog op de

¹³⁰⁷ CG, 261.

¹³⁰⁸ CG, 262.

¹³⁰⁹ CG, 262.

¹³¹⁰ CG, 263-264.

¹³¹¹ CG, 264.

¹³¹² CG, 264; onder meer noemt Berkhof de ‘handreiking’ van de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk: *Israël, volk, land en staat* uit 1970.

voleinding: de komst van het Koninkrijk Gods in volheid. Wel bevindt Israël zich tot die tijd op een aparte weg, als apart volk met aparte toekomstbeloften, naast de doorlopende weg van God met de mensen, zoals die gestalte krijgt in de kerk. Op het punt van historische en theologische (dis)continuïteit in het denken van Berkhof over de relatie God-Israël kunnen op basis van *Christelijke Geloof* nog geen definitieve conclusies getrokken worden. Er lijkt zich een historische discontinuïteit af te tekenen door de interpretatie die Berkhof geeft aan de afwijzing (door Israël als geheel) van Jezus als messias na zijn opstanding; vanaf dat moment verloopt de continuïteit in het handelen van God in de geschiedenis van de mensheid via de kerk. Er lijkt in de benadering van Berkhof in *Christelijke Geloof* wel sprake te zijn van theologische continuïteit, zij het in een brede zin opgevat: God gaat door met zijn plan met de wereld. Maar Israël bevindt zich – door eigen toedoen – tot aan de voleinding op een andere weg dan God met de andere volkeren gaat. In zekere zin is dan sprake van theologische discontinuïteit, omdat Berkhof hierbij niet meer vanuit de voortgang van de universele betekenis van de verkiezing van Israël denkt. In de benadering van Berkhof komt door de afwijzing van Jezus als messias de verkiezing van Israël op zichzelf te staan, terwijl tegen de oudtestamentische achtergrond gezien de volkeren niet buiten Israël om deel krijgen aan het heil van God. Aan de ene kant treft men in Berkhofs beschrijving van ‘de weg van Israël’ in de *Christelijke Geloof* aspecten aan die in termen van discontinuïteit uitgelegd zouden kunnen worden, maar aan de andere kant is duidelijk dat Berkhof Israël niet als ‘afgedaan’ beschouwt. Uit de vergelijking met andere publicaties kan nader inzicht verkregen worden met het oog op de duiding van die aspecten in *Christelijke Geloof* die op historische en theologische discontinuïteit lijken te duiden en waar zich in de benadering van Berkhof een spanning lijkt voor te doen.

4.3.3 Vergelijking met ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’

In zijn beschrijving van ‘de weg van Israël’ in *Christelijke Geloof* maakt Berkhof keuzes die deels in de lijn zijn van eerdere publicaties waarin Berkhof ‘Israël’ als thema centraal stelt. Toch zijn ook verschillen aan te wijzen. Een nadere analyse van de wijze waarop Berkhof in *Christelijke Geloof* ‘de weg van Israël’ beschrijft kan daarom niet plaatsvinden zonder eerst aandacht te besteden aan die eerdere publicaties. Immers, aspecten die in *Christelijke Geloof* niet aan de orde komen of op een andere manier worden uitgewerkt behoren wel tot het totaalbeeld. Ze kunnen ook duidelijk maken of er punten zijn waarop Berkhof in zienswijze veranderd is. In de eerste plaats dient dan aandacht gegeven te worden aan een artikel dat Berkhof korte tijd na de stichting van de staat Israël schreef in het tijdschrift *Wending*: ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’.¹³¹³ In dit artikel tekent zich het grondpatroon af waarin Berkhof over Israël denkt en dat hij later in *Christelijke Geloof* nader zal uitwerken. Dit grondpatroon wordt gekenmerkt door drie aspecten: a. Israël was bedoeld als goddelijk instrument tot heil van de wereld; b. Israël faalde jegens God; c. God blijft trouw aan Israël. De terugkeer van Joden naar Palestina noodzaakt de kerk tot nieuwe doordenking van dit grondpatroon. Deze terugkeer is volgens Berkhof opvallend, omdat de ballingschap en verstrooiing van Israël onder de volkeren

¹³¹³ *Wending* 4, 1949-1950, 393-404; hierna geciteerd als *W* 4.

in het teken stonden van de ontrouw van Israël aan God. In de christelijke theologie was niet of nauwelijks rekening gehouden met de mogelijkheid van een terugkeer. Daarom moet een herbezinning plaatsvinden, zowel in het denken over Israël, als in het denken over de concreetheid van de toekomstverwachting. Met die bedoeling heeft Berkhof zijn artikel in *Wending* geschreven.

Hierin tekent zich – zo zal verderop in deze paragraaf zal blijken – het verschil af tussen zijn artikel in *Wending* en datgene wat hij later in *Christelijk Geloof* over ‘de weg van Israël’ schrijft. In *Wending* ligt grotere nadruk op de eigen positie van Israël als volk, terwijl Berkhof in *Christelijk Geloof* Israël en de kerk meer op elkaar betreft als ‘twee gestalten’ van het ene volk Gods.¹³¹⁴ Men moet hierbij echter bedenken dat hij in *Wending* specifiek schreef met het oog op het thema ‘De Messias Jezus, Israël en de Kerk’ in samenhang met de recente stichting van de staat Israël, terwijl hij met zijn beschrijving van ‘de weg van Israël’ in *Christelijk Geloof* de noodzaak van het ingrijpen van God door de persoon van Jezus wil aantonen. In dat verband krijgt ‘de Kerk’ meer nadruk, als geroepene om Christus bekend te maken aan de wereld. De nu volgende gedetailleerde vergelijking van het artikel in *Wending* met datgene wat Berkhof in *Christelijk Geloof* schreef aangaande Israël, geeft inzicht in die punten die Berkhof niet meenam in die andere context.

Men mag aannemen, dat Berkhof achter de inhoud van zijn artikel in *Wending* is blijven staan. Toch beschouwt Berkhof blijkens de inleidende opmerkingen ervan het artikel als niet meer, dan ‘een speuren naar bijbelse grondlijnen die door het kerkelijk-theologisch denken lang miskend zijn’.¹³¹⁵ Hij geeft aan zich erover te verbazen, dat er over het grondvraagstuk van de relatie tussen Christus, Israël en de kerk niet of nauwelijks is nagedacht.¹³¹⁶ Het was altijd meer iets voor de Maranathabeweging en voor wie zich bezig hielden met Jodenvervolging.¹³¹⁷ Toch signaleert Berkhof wel een verbetering op dit punt: de Jodenvervolging dwong tot nadere bezinning, Karl Barth gaat op meerdere plaatsen in zijn *Kirchliche Dogmatik* op Israël in en op de oprichtingsbijeenkomst van de Wereldraad van Kerken (1948) hield een subcommissie zich bezig met ‘De christelijke houding jegens de Joden’. Maar het is nog niet veel. ‘We staan op dit punt nog maar heel aan het begin.’¹³¹⁸

Berkhof maakt allereerst duidelijk, waarom hij een zeer belangrijke plaats toekent aan Israël. Hij doet dit op basis van oud- en nieuwtestamentische gegevens waaruit blijkt, dat Israël bedoeld was als goddelijk instrument tot heil van de wereld. Hij beschouwt het als een ‘heilige orde Gods’¹³¹⁹ dat Israël steeds op de eerste plaats komt in het heilshandelen van God met de wereld en dat de uitverkiezing van Israël bedoeld is ten dienste van de volkeren¹³²⁰: ‘Waar de universele heilswil Gods gepredikt wordt, is steeds (al of niet uitgesproken) verondersteld, dat Israël daartoe het instrument is.’¹³²¹ Ook in de profetische getuigenissen aangaande de komende heilstijd is dit een vaststaand gegeven: ‘Van Israël gaat de onderwijzing zegenend de

¹³¹⁴ *CG*, 260.

¹³¹⁵ *W* 4, 394.

¹³¹⁶ *W* 4, 393.

¹³¹⁷ *W* 4, 393.

¹³¹⁸ *W* 4, 393-394.

¹³¹⁹ *W* 4, 395; *W*, 395

¹³²⁰ *W* 4, 394.

¹³²¹ *W* 4, 394.

wereld in.¹³²² Met de komst van de messias wordt de oudtestamentische grondlijn bevestigd: 'De Messias komt in de eerste plaats tot zijn eigen volk en dan ook, via dit volk, tot de volkeren.'¹³²³ Deze heilige orde leek verstoord te worden, want (stelt Berkhof): 'Israël als geheel verwerpt zijn Messias.'¹³²⁴ Maar uit Romeinen 9-11 concludeert Berkhof, dat de heilige orde toch gehandhaafd blijft: 'Doordat Israël valt, komt juist de baan vrij, waarlangs het heil de heidenen bereikt (11:11).'¹³²⁵ Uitgangspunt voor de bijbels-theologische bezinning op de relatie tussen de kerk en Israël dient daarom wat Berkhof betreft te zijn, dat Israël in de heilige orde Gods de eerste plaats inneemt voor de andere volkeren. In vergelijking met *Christelijk Geloof* kan hierbij opgemerkt worden dat dit accent op de eerste plaats van Israël in de heilige orde Gods in *Christelijk Geloof* zo goed als verdwenen is. Dit komt, doordat Berkhof in *Wending* meer vanuit de uitverkiezing van Israël denkt en hij in *Christelijk Geloof* zijn uitgangspunt neemt in het verbond van God met Israël. De gedachte van de verbondstrouw van God werkt hij daarin uit naar een basis voor de onopgeefbare verbondenheid van de kerk met Israël; in *Wending* impliceert de 'heilige orde' ook dat de kerk aan Israël een voorrangspositie zou moeten toekennen. Onder het gezichtspunt van de uitverkiezing kent Berkhof in zijn artikel in *Wending* aan Israël uitdrukkelijk de eerste plaats toe in het heilshandelen Gods aan de wereld. Dat neemt niet weg, dat Berkhof vanuit bijbels-theologisch perspectief ook kritisch is ten aanzien van Israël als volk. Na gesteld te hebben dat de uitverkiezing van Israël bedoeld was ten dienste van de andere volkeren, vervolgt Berkhof: 'Ik erken, dat Israël dit laatste vaak vergeten is en van de verkiezing een reden tot hoogmoedig isolement heeft gemaakt. Maar in het O.T. is het aan Israël heel anders geleerd.'¹³²⁶ De profeten van Israël uiten zich dan ook kritisch als Israël uit het oog verliest dat de verkiezing louter genade is: 'Onverbiddelijk onthullen ze alle nationale zelfverheffing als bedrog.'¹³²⁷ Berkhof legt echter geen verband tussen 'nationale zelfverheffing' en 'hoogmoedig isolement' van Israël en de afwijzing van Jezus als de messias. Hij wil Israëls ongehoorzaamheid in deze laten staan als een raadsel waarachter niet doorgevraagd moet worden.¹³²⁸ Wel komt de goddelijke heilsorde onder druk te staan, zoals volgens Berkhof blijkt uit Jezus' gelijkenissen over de wijngaardeniers en het koninklijke bruiloftsmaal: 'Het koninkrijk wordt nu van Israël afgenomen en aan anderen gegeven',¹³²⁹ en 'De eersten worden de laatsten en omgekeerd'.¹³³⁰ Israëls ongehoorzaamheid heeft vergaande consequenties: 'Als het volk zijn roeping verzaakt, moet het ook het hem toegewezen land verlaten. Jeruzalem, het middelpunt van Gods heilige orde, wordt verwoest.'¹³³¹ De afwijzing van Jezus als de messias betekent volgens Berkhof, dat Israël niet meer

¹³²² W 4, 394, waarbij Berkhof Jesaja 2:2v (= Micha 4:1 v) citeert.

¹³²³ W 4, 396.

¹³²⁴ W 4, 396; vgl. W 4, 398 'Israël werpt Paulus uit' (vanwege zijn verkondiging van Jezus als de messias).

¹³²⁵ W 4, 399.

¹³²⁶ W 4, 394.

¹³²⁷ W 4, 395.

¹³²⁸ W 4, 399-400.

¹³²⁹ W 4, 397.

¹³³⁰ W 4, 397.

¹³³¹ W 4, 397.

zodanig als heilsinstrument van God functioneert zoals oorspronkelijk de bedoeling was.

Tegelijkertijd staat voor Berkhof vast, dat hiermee niet het laatste gezegd is: ‘De prediking van Israëls gericht is een centraal stuk in Jezus’ laatste onderricht (Matth. 23:34v.v.; Matth. 24, Lucas 21). Maar, hoe vreselijk dit alles ook is, er is geen twijfel aan, dat het tijdelijk is. De eersten worden de laatste. Maar daarmee is tevens gezegd, dat ook Israël, zij het als laatste, zijn Messias zal erkennen.¹³³² Als dat moment gekomen is, ‘bereikt ook Israël zijn bestemming. Dan verschijnt de messias weder en is het Rijk daar. Want zonder Israël is er geen voleinding.’¹³³³ Ook al wordt de goddelijke heilsorde uiteindelijk dus toch niet verstoord, een gegeven is wel, dat er een vertraging optreedt in de uitvoering van Gods ‘heilsplan’¹³³⁴: ‘Zonder Israëls gehoorzaamheid is Gods heilswerk niet voltooid.’¹³³⁵ Deze gedachte in ‘De Messias Jezus, Israël en de Kerk’ komt overeen met de constatering van Berkhof in *Christelijk Geloof*, dat de ongehoorzaamheid van Israël ‘een stremming’¹³³⁶ betekent in het aanbreken van de heilstijd. Een verschil met *Christelijk Geloof* is echter, dat Berkhof in zijn artikel in *Wending* de ongehoorzaamheid van Israël niet exemplarisch uitwerkt in de richting van de mensheid als geheel. In *Christelijk Geloof* belicht Berkhof het falen van Israël onder het gezichtspunt van een plaatsvervangende rol van Israël voor de mensheid als geheel; in zijn artikel in *Wending* doet hij dat niet.

In ‘De Messias Jezus, Israël en de Kerk’ werkt Berkhof de notie van de trouw van God nader uit in zijn behandeling van Romeinen 9-11. Hij beschouwt deze hoofdstukken uit de brief van Paulus aan de gemeente in Rome als een diepgaande door-denking van de situatie zoals die ontstond door de afwijzing van Jezus als de messias van Israël.¹³³⁷ Berkhof benadrukt, dat Paulus de genadegaven Gods aan Israël als ‘onberouwelijk’ beschouwt (Romeinen 8:28): ‘God heeft eenmaal juist dit volk verkoren. Die daad blijft van kracht. De verachting dezer belofte kan nooit de belofte zelf ongedaan maken. Gods trouw zegeviert over de ontrouw der mensen.’¹³³⁸ Tegen de achtergrond van dit voor hem vaststaande gegeven moet volgens Berkhof de uitleg gezien worden die Paulus geeft inzake de verdeeldheid binnen Israël en Gods betrokkenheid daarbij. Aan de ene kant had Paulus te maken met het gegeven, dat slechts een deel van Israël Jezus als messias erkende. Volgens Berkhof gaat dat deel van Israël op in de kerk: ‘Paulus weet, dat de Kerk Israël en de volkeren verenigt. Maar Israël is niet in zijn geheel opgegaan in de Kerk. Slechts een rest heeft de Messias Jezus aanvaard.’¹³³⁹ Die rest moet gezien worden als een hoopgevend teken voor de toekomst, waarin eens gans Israël de messias zal erkennen.¹³⁴⁰ Het andere deel van Israël wordt echter door God ook dienstbaar gemaakt aan zijn heilsplan

¹³³² *W* 4, 397.

¹³³³ *W* 4, 397.

¹³³⁴ *W* 4, 399.

¹³³⁵ *W* 4, 397.

¹³³⁶ *CG*, 256.

¹³³⁷ Berkhof noemt Romeinen 9-11 een ‘sluitstuk, waarin de grondlijnen die we in het N.T. zagen lopen, alle samen komen’ en hij wijst vergeestelijking ervan scherp af, *W* 4, 399.

¹³³⁸ *W* 4, 399.

¹³³⁹ *W* 4, 399; vgl. *W* 4, 396: ‘Israël en de volkeren vinden elkaar bij de Messias, in de kerk. Want Jezus is “een licht tot verlichting der heidenen, en tot heerlijkheid van uw volk Israël” (Lucas 2:32)’.

¹³⁴⁰ *W* 4, 399.

met de wereld: ‘Doordat Israël valt, komt juist de baan vrij, waarlangs het heil de heidenen bereikt (11:11).’¹³⁴¹ Berkhof beschouwt dit als behorend tot de bedoeling van God, die vasthoudt aan zijn ‘heilige orde’¹³⁴²: ‘Wanneer eenmaal dit doel van Israëls val is vervuld en de volheid der heidenen is bereikt, dan komt ook de tijd voor de volheid van Israël, “en aldus zal gans Israël behouden worden” (11:12, 25 v.v.).’¹³⁴³

Men moet volgens Berkhof in zijn artikel in *Wending* geen verklaring proberen te vinden voor deze gang van zaken in Gods raadsbesluit: ‘Van een eigenlijke verklaring voor deze omweg Gods is geen sprake. Hier is een grens die Paulus niet overschrijdt. Wij moeten dat ook niet doen.’¹³⁴⁴ Paulus gebruikt er het woord ‘geheimenis’ voor (11:25) en Berkhof wil er in zijn artikel in *Wending* ook als zodanig mee omgaan. In dit verband zet Berkhof zich af tegen K. Barth en F. Werfel. Barth schrijft in deze aan Israël de functie toe om de negatieve zijde van Gods heilshandelen te representeren. Maar volgens Berkhof doet dat onvoldoende recht aan het verdriet van Jezus over Jeruzalem en aan het verdriet van Paulus over de joodse afwijzing van Jezus: ‘Israëls ongehoorzaamheid verliest dan veel van haar ontzetting. Bovendien wordt Israël dan veel te statisch gezien, te weinig betrokken in een voortgaand handelen Gods, waarin het straks juist gans anders mag gaan functioneren.’¹³⁴⁵ Ook bij Werfel ziet Berkhof een poging om ‘aan het raadsel der zonde op één of andere wijze een zin te geven. Maar die taak hebben wij niet. Wij worden niet opgeroepen om dit raadsel een zin te geven (en er zo weer beschouwelijk tegenover te gaan staan), maar om de opheffing van dit raadsel der zonde door het geheimenis van Gods genade reikhalzend te verwachten. Dan alleen komt de Kerk tegenover Israël in de juiste houding van liefdevolle en gespannen aandacht, van gedurige voorbede, van prediking en barmhartigheid.’¹³⁴⁶ Met andere woorden: Berkhof wil de zonde van Israël als geheimenis laten staan en de zonde van Israël doet voor hem niets af aan zijn hoop voor Israël.

Toch valt tegen deze achtergrond een verschil op tussen het artikel ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ in *Wending* en *Christelijk Geloof*. In *Christelijk Geloof* ontvouwt Berkhof zijn gedachte van Israël als ‘proeftuin’ en lijkt daarmee een stap verder te gaan dan men op grond van zijn opmerkingen in *Wending* zou verwachten. Het beeld van de ‘proeftuin’ hangt weliswaar nauw samen met het feit, dat Berkhof de noodzaak van de komst van Christus wil aantonen, maar het is tevens een kader waarbinnen de ‘zonde van Israël’ verklaard wordt (als pars pro toto voor de gehele mensheid). Wel zij er op gewezen, dat Berkhof ook in zijn artikel in *Wending* aan de val van Israël een ‘doel’ toeschrijft, namelijk de verbreiding van het evangelie onder de heidenen.¹³⁴⁷ In ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ denkt Berkhof echter meer in termen van oorzaak en gevolg (door de val van Israël is het evangelie naar de heidenen gegaan), terwijl hij in *Christelijk Geloof* de val van Israël veel meer benadert onder het gezichtspunt van een paatsvervangende rol van

¹³⁴¹ *W* 4, 399.

¹³⁴² *W* 4, 399.

¹³⁴³ *W* 4, 399.

¹³⁴⁴ *W* 4, 399.

¹³⁴⁵ *W* 4, 399-400.

¹³⁴⁶ *W* 4, 400.

¹³⁴⁷ *W* 4, 399.

Israël voor de gehele mensheid. In ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ staat Israël als volk in zijn afwijzing van Jezus als de messias op zichzelf ten opzichte van de andere volkeren. In *Christelijk Geloof* is dat veel minder sterk het geval, doordat Berkhof daar de gedachte hanteert van de plaatsvervangende rol van Israël voor de gehele mensheid (Israël als ‘proeftuin’). In die nadere uitwerking verschilt *Christelijk Geloof* met het artikel in *Wending*.¹³⁴⁸ Dit verschil hangt deels samen met het gezichtspunt waaronder Berkhof schrijft. In *Wending* benadert hij Israël onder het gezichtspunt van de verkiezing en de implicaties daarvan voor de visie van de kerk op Israël in de eigen tijd, in *Christelijk Geloof* schrijft hij over Israël om een brug te maken naar de christologie en de soteriologie.

Onder het gezichtspunt van de verkiezing van Israël kan Berkhof in ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ – nadrukkelijker dan hij in *Christelijk Geloof* doet – aandacht vragen voor profetische beloften aangaande Israël. In samenhang daarmee is hij in zijn artikel in *Wending* ook kritischer naar de kerk dan in *Christelijk Geloof*. Scherper dan in *Christelijk Geloof* wijst hij de gedachte af, dat de kerk de plaats van Israël zou hebben ingenomen en dat de profetische beloften aangaande Israël op de kerk zouden zijn overgegaan. Zeer stellig poneert hij: ‘De Kerk heeft de blijvende plaats van Israël in Gods heilswerk miskend. Zij heeft zichzelf tot universeel erfgenamen van Israëls beloften verklaard. Ze wilde de heilstijd niet als “defectief”, maar integendeel als “katholiek” beschouwen. Daarmee raak ik aan wat m.i de diepste oorzaak is van het reeds in de inleiding [van het artikel] gesignaleerde onbegrip van de Kerk ten opzichte van Israël. Hier schuilt een stukje kerkelijk egoïsme en kerkelijke hoogmoed, niet geheel ongelijk aan wat Israël in het Farizeïsme jegens de heiden-volkeren heeft betoond. Het feit dat vele bekeerde Israëlieten (ik denk bijvoorbeeld aan Da Costa) de Bijbel met heel andere ogen hebben gelezen, is voor de Kerk een niet begrepen waarschuwing geweest.’¹³⁴⁹

In zijn artikel in *Wending* is Berkhofs analyse, dat de kerk ten diepste het hartzeer van Jezus en van Paulus niet gepeild. Zij beleefden de pijn van de on vervulde hoop die zij voor Israël hadden: ‘Want het heil is er in de eerste plaats voor Israël, en zolang Israël niet als geheel (overeenkomstig de profetische beloften) het heil aanneemt, is Gods werk onvoltooid.’¹³⁵⁰ Het wegvallen van het gevoel voor deze tragiek heeft zeer negatieve gevolgen gehad, stelt Berkhof: ‘Helaas, deze grote smart en dit voortdurend hartzeer zijn aan de Kerk vreemd geworden. De Kerk zegt: Het “vleselijke” Israël heeft uitgediend. Het gaat alleen om het “geestelijke” Israël, en dat zijn wij! Maar na al het voorgaande moeten wij zeggen: dit is een dwaalleer. En het feit dat ze eeuwenoud is, maakt het niet beter. De heilstijd is er, maar ze is defectief, ze is onvervuld. Want Israël als geheel staat er nog buiten.’¹³⁵¹ De ‘heiden-christelijke zelfverheffing’¹³⁵² van de kerk is niet zonder gevolgen gebleven. Zo is volgens Berkhof de toekomstverwachting ineengeschrompeld, omdat de kerk zichzelf als het godsrijk op aarde is gaan beschouwen. Ook is men het Oude Testament abstract, onhistorisch, vergeestelijkend en allegoriserend gaan lezen en verloor men de concreetheid van het handelen Gods in de geschiedenis uit het oog. Daardoor

¹³⁴⁸ Vooral in de 5^e druk van *Christelijk Geloof* komt dat tot uitdrukking; vgl. paragraaf 4.3.7..

¹³⁴⁹ *W* 4, 401.

¹³⁵⁰ *W* 4, 400.

¹³⁵¹ *W* 4, 400.

¹³⁵² *W* 4, 401.

kwam de kerk zwak te staan tegenover spiritualiserende ketterijen (die de afstand ten opzichte van Israël nog groter maakten) en wist de kerk Israël niet tot naijver te wekken (Romeinen 11:11,13). De kerk zou zich veel meer bewust moeten zijn van de bevreemding aan Joodse zijde over de manier waarop in het christendom over de samenhang van heilstijd en verlossing gedacht wordt: 'De Israëliet, die in zijn martelgang door de geschiedenis zo aan den lijve ondervindt, dat de heilstijd nog niet voltooid is, begrijpt de Kerk niet, die in de incarnatie en in haar eigen, daarop gegrond bestaan, de verlossing reeds ziet aangebroken.'¹³⁵³

Op dit laatste punt komen de lijnen van *Christelijk Geloof* en 'De messias Jezus, Israël en de Kerk' weer met elkaar overeen. Ook in *Christelijk Geloof* constateert Berkhof dat Israël de kerk confronteert met vragen over de nog niet vervulde heilstijd, waarbij hij duidelijk maakt dit heilzaam te vinden voor de kerk.¹³⁵⁴ Toch lijkt zijn verwachting op dit punt door de jaren heen wat getemperd te zijn, gelet op zijn opmerking in zijn artikel in *Wending*. Als de kerk immers Israël zou herontdekken in de lijn van het bijbels-theologische kader dat Berkhof daarin schetste, zou dat 'theologisch en kerkelijk grote gevolgen hebben, zo groot dat we ze nu nog onmogelijk kunnen overzien'.¹³⁵⁵ Op de doordenking van die mogelijke gevolgen gaat Berkhof in *Christelijk Geloof* in elk geval niet nader in. In *Wending* lijkt een aanzet daartoe mede samen te hangen met de manier waarop Berkhof de toekomstverwachting voor Israël nader concretiseert in samenhang met de stichting van de staat Israël. Die aandacht is in *Christelijk Geloof* vrijwel geheel naar de achtergrond verdwenen en heeft daar plaats gemaakt voor de uitwerking van de gedachte van de proeftuin. De blikrichting is daardoor in *Christelijk Geloof* meer op het verleden gericht dan op de toekomst. In *Wending* ging het meer om een plaatsbepaling ten opzichte van de staat en het volk Israël in het heden op basis van toekomstbeloften die een legitimatie zouden kunnen zijn voor de stichting van de staat Israël, terwijl het in *Christelijk Geloof* meer gaat om een plaatsbepaling ten opzichte van Israël in het verleden in samenhang met de eigen plaats van de kerk in het plan Gods met de wereld in het heden.

Vanwege dit verschil is het interessant om te bezien wat Berkhof in *Wending* poneerde ten aanzien van de profetische beloften aangaande Israël. De 'grote gevolgen' voor kerk en theologie die Berkhof voorziet hangen daar namelijk mee samen. Het veronderstelt wel, aldus Berkhof, dat men een nieuwe kijk ontwikkelt op de verhouding tussen het Oude en Nieuwe Testament en van daaruit komt tot een nieuw verstaan van de oudtestamentische profetieën op het punt van de landbelofte en een nieuw zicht op de tijd en de wijze van het herstel van Israël. Zo pleit Berkhof er nadrukkelijk voor om het Nieuwe Testament niet langer boven het Oude te laten prevaleren, maar in het verlengde van het Oude Testament te zien. 'Het O.T. tekent het doel. Het N.T. de (om-)weg er heen. Het fata morgana van het Rijk, dat in het O.T. boven de schuldige realiteit van Israël zweeft, blijkt in het N.T. een waarachtige belofte Gods, waarvan de eerste komst, de dood en de opstanding van de Messias het onderpand zijn.'¹³⁵⁶ Met andere woorden: wet, profeten en komst van de messias grijpen in elkaar. Bij elk ervan gaat het om Gods heilswil: de open-

¹³⁵³ *W* 4, 401.

¹³⁵⁴ *CG*, 260.

¹³⁵⁵ *W* 4, 402.

¹³⁵⁶ *W* 4, 402.

baring daarvan (de wet), de heenwijzing naar de eschatologische vervulling daarvan (profeten) en de weg daar naar toe (de messias) – zij het dat dit een noodzakelijke ‘omweg’¹³⁵⁷ bleek te zijn. Men mag de profetische beloften van het Oude Testament dus niet als achterhaald beschouwen; ze worden door het Nieuwe Testament juist voorgoed bevestigd. Met de komst van Christus vindt er een gedeeltelijke vervulling van het Oude Testament plaats en een garantie van de verdere vervulling: ‘Het N.T. heft het O.T. niet op, maar garandeert zijn vervulling.’¹³⁵⁸

Hoewel Berkhof de eenheid der beide testamenten ook in *Christelijk Geloof* veronderstelt, werkt hij dat gegeven in *Wending* specifiek uit in de richting van Israël als volk, terwijl hij in *Christelijk Geloof* de eenheid der testamenten gebruikt om de horizon van zijn christologie te verbreden naar het Oude Testament en de openbaring van de universele heilswil Gods daarin: het gaat Berkhof dan vooral om de wereld en de mensheid als geheel, niet specifiek om Israël. In *Wending* werkt Berkhof de eenheid der testamenten uit naar Israël als volk en stelt hij, dat de verbintenis tussen land en volk opnieuw doordacht dient te worden tegen de achtergrond van het nieuwtestamentische gegeven van de onberouwelijkheid van de genadegaven en roeping Gods ten aanzien van Israël als volk.

Een gegeven is volgens Berkhof bovendien, dat Jezus zelf de profetische beloften aangaande Israël en het wonen in het land der belofte voor ogen had, toen hij zijn verdriet en kritische zorg uitte over de afwijzing van hem als de messias. Juist op het punt van het doordenken van ‘de huidige terugkeer van Israël naar Palestina’¹³⁵⁹ (een punt waarop volgens Berkhof ‘het doordenken van de consequenties niet langer mag worden uitgesteld’¹³⁶⁰) is het van belang te zien hoe Jezus een verband legde tussen de afwijzing van hem als messias en het wonen van Israël in het land der belofte. Hij deed dat tegen de achtergrond van de manier waarop God ook eerder met Israël omging: ‘Als Israël zijn roeping verloochent, wordt het uit het land verdreven. Als God het weer in genade aanneemt, komt het in het in dat land terug. Dat is de doorlopende prediking in het O.T. ... Voor de profeten is de positie van Israël in de eindtijd ondenkbaar zonder zij concrete vergaderd-worden in de ruimte van Palestina.’¹³⁶¹ Des te aangrijpender is daarom, ‘dat Jezus, als Hij Israëls ongehoorzaamheid ten volle voor zich ziet, de verwoesting van Jeruzalem gaat prediken, d.w.z. de verstrooiing van Israël; een teken hoe “oudtestamentisch”, hoe “geistleiblich” ook Hij heeft gedacht.’¹³⁶² Berkhof schetst dus de val van Jeruzalem en de erop volgende diaspora tegen dezelfde achtergrond als de Assyrische en Babylonische ballingschappen; hij beschouwt de val van Jeruzalem als het gevolg van het verzaken door Israël van de roeping en taak als volk van God.

Volgens Berkhof heeft de kerk echter nooit grondig nagedacht over de betekenis van de val van Jeruzalem zoals die in de evangeliën geschetst wordt. ‘Als we dat zouden doen, zou minstens ook de vraag moet geopperd worden, wat de huidige terugkeer van Israël naar Palestina te betekenen heeft. Meer dan een vraag zou dat voorshands niet kunnen zijn. Maar het zou de Kerk er toe brengen, om met zeer

¹³⁵⁷ *W* 4, 402.

¹³⁵⁸ *W* 4, 402.

¹³⁵⁹ *W* 4, 403.

¹³⁶⁰ *W* 4, 403.

¹³⁶¹ *W* 4, 403.

¹³⁶² *W* 4, 403.

gespannen aandacht de gebeurtenissen daar te volgen. Hoe zou het ook anders kunnen, wanneer zij naar het Laatste en dus ook naar het voorlaatste, naar Israël weder-aanneming, verlangt?’¹³⁶³ Berkhof beoogt met het poneren van deze vraag naar de terugkeer van Israël naar Palestina een correctie en intensivering aan te brengen op het punt van de toekomstverwachting van de kerk, mede in het denken over Israël als concreet volk. Hij denkt hierbij niet zozeer vanuit de landbelofte (als basis voor terugkeer en stichting van de staat Israël), maar meer vanuit een genadige toewending van God naar Israël, dat vanwege het niet nakomen de roeping als volk Gods verdreven was uit het land (als straf). De terugkeer zou dan kunnen duiden op een vervulling van heilsprofetieën aangaande Israël en de volkeren; ‘Israëls wederaanneming’¹³⁶⁴ behoort tot het voorlaatste, voorafgaand aan de voleinding van alle dingen.

In vergelijking met *Christelijk Geloof* valt op, dat het aspect van de ‘zeer gespannen aandacht’ – waarvan op dit punt sprake is in *Wending* – niet door Berkhof hernomen wordt in *Christelijk Geloof*. Aan het (voort)bestaan van de staat Israël kent Berkhof in *Christelijk Geloof* geen eschatologische betekenis toe (als zou dat duiden op een spoedige voleinding aller dingen), terwijl hij in *Wending* aangaf die mogelijkheid open te willen laten. Wel betreft Berkhof ook in *Christelijk Geloof* de landbelofte op Israël en ziet hij dat in samenhang met de stichting van de staat Israel. Maar zijn denken over de staat Israël heeft zich in *Christelijk Geloof* verder uitgekristalliseerd onder het gezichtspunt dat Israël naast de kerk een eigen weg gaat; in *Wending* werkte Berkhof het aspect van de ‘eigen weg’ van Israël minder nadrukkelijk uit¹³⁶⁵. Door deze uitkristallisatie is in *Christelijk Geloof* de ‘spanning’ uit de relatie van de kerk ten opzichte van Israël naar de achtergrond verdwenen, ook waar het gaat om het volgen van de gebeurtenissen in Israël als staat in het Midden Oosten. Op de ‘eigen weg’ van God met Israël is immers – gegeven met die ‘eigen weg’ – ruimte voor terugkeer naar Palestina en (voort)bestaan van de staat Israël, ook als Israël zich (nog) niet tot Jezus als de messias heeft bekeerd. Voor de kerk is de terugkeer naar het land in *Christelijk Geloof* vooral een herinnering aan de concreetheid van het heil geworden. In vergelijking met *Wending* gaat het in *Christelijk Geloof* bij de landbelofte meer om een denkkader (het heil is aards van kwaliteit) dan om het concrete volk Israël. Onafhankelijk van Israël vervolgt de kerk haar weg naar de voleinding, met oog voor de aardsheid van het heil, waaraan de beloften aan Israël herinneren.

Tegen de achtergrond van de ‘zeer gespannen aandacht’ waarmee de kerk volgens Berkhof de gebeurtenissen rond de terugkeer zou moeten volgen, gaat hij in ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ ook expliciet in op de vraag naar de wijze waarop Israëls herstel zal plaatsvinden en wat dit betekent voor de relatie tussen Israël en de kerk; in *Christelijk Geloof* doet hij dat niet. Berkhof ziet in *Wending* het herstel van Israël in nauwe samenhang met de erkenning van Jezus als de messias: ‘Dit is zeker: Gods laatste en eigenlijke beloften over Israël wachten nog op hun vervulling. Ook in Palestina blijft Israël in de diepste zin geschiedenis-loos, totdat het zijn zin vindt in het vergaderd-worden tot zijn Messias en in het getuigen van Zijn heer-

¹³⁶³ *W* 4, 403.

¹³⁶⁴ *W* 4, 403.

¹³⁶⁵ *W* 4, 403.

schappij. Wij verwachten de bekering van Israël tot Christus.¹³⁶⁶ Over de manier waarop dat in zijn werk zal gaan is Berkhof niet uitgedacht. ‘Betekent dat ook, dat Israël “christelijk” wordt en toetreedt tot de empirische Kerk? Dat betwijfel ik. Israël heeft krachtens zijn aard en verleden een geheel eigen weg, anders dan de volkeren.’¹³⁶⁷ Berkhof voelt zich in dit verband aangesproken door Franz Werfel, die zich na zijn bekering van het jodendom tot het christendom niet wilde laten dopen uit solidariteit met en wachtend op het behoud van gans Israël: ‘En ook dan ziet hij Israël, m.i. bijbels terecht, niet zonder meer in de Kerk opgaan.’¹³⁶⁸ Werfels zienswijze is, ‘dasz Israel zwar als Ganzes in die Kirche seines Messias *eingeht*, aber nicht *aufgeht*. Um der Verwandtschaft und Zeugenschaft willen soll es als gesonderte Wesenheit erhalten bleiben ...’¹³⁶⁹. In vergelijking met *Christelijk Geloof* valt hierbij op, dat Berkhof in *Wending* kerk en Israël bijeen ziet komen bij de persoon van de messias, terwijl hij in *Christelijk Geloof* veel meer denkt in termen van een uiteindelijk samenkomen van de weg van Israël en de volkeren in de kerk. Hoewel de wegen van kerk en Israël gescheiden zijn, is voor Berkhof in *Christelijk Geloof* ook de kerk gestalte van het volk Gods (‘waarin als teken van hoop een “rest” uit Israël nooit ontbroken heeft’¹³⁷⁰); in *Wending* beschouwt hij Israël meer als aparte grootheid (als uitverkoren volk) naast de kerk (uit de volkerenwereld) en schetst hij de kerk in haar betrokkenheid op Israël.

In *Wending* geeft Berkhof te kennen, dat het voor hem de vraag is, of de kerk een rol kan spelen in de bekering van Israël tot de messias. Vast staat voor hem wel, dat Israël het Oude Testament opnieuw zal moeten gaan ontdekken, onder het gezichtspunt van de komst van de messias. Israël ‘moet de weg ontdekken die van het O.T. naar het N.T. voert en zo moet het leren, het O.T. heel anders te gaan lezen dan tot nu toe, niet wettisch, maar christocentrisch. Of de Kerk daarbij de behulpzame hand mag bieden? Ik hoop het, maar weet het niet. Dan zal ze eerst zelf weer veel meer bijbels, d.w.z. israëlitisch moeten gaan denken. Anders komt het niet verder dan zoals het nu is; een hulp van enkelingen aan enkelingen.’¹³⁷¹ Berkhof is dus niet bepaald positief over de rol van de kerk als getuige van de messias. Dat wordt mede ingegeven door wat hij in de achterliggende geschiedenis van de kerk gezien heeft in relatie tot Israël. Want, zo besluit Berkhof zijn artikel in *Wending*: ‘de Kerk kan niet over Israël denken, zonder tegelijk beschaamd aan zichzelf te denken. Het is haar onvolkomenheid, die Israëls omkeer tegenhoudt. De overweging van deze gedachte zal haar alle heidenchristelijke zelfverheffing moeten ontnemen. En haar gebed voor Israël zal dan tegelijk een gebed zijn om haar eigen loutering als oorsprong van een nieuwe liefde voor haar oecumenische en apostolische roeping.’¹³⁷² Uit deze slotopmerking in *Wending* spreekt een begripvolle houding van Berkhof jegens het Joodse volk en het jodendom in zijn afwijzing van Jezus als de messias ten gevolge van de misplaatste zelfverheffing van de kerk. In *Wending* staat in onderscheid met *Christelijk Geloof* de zelfkritiek op de kerk centraal hierbij; in *Chris-*

¹³⁶⁶ *W* 4, 403.

¹³⁶⁷ *W* 4, 403-404.

¹³⁶⁸ *W* 4, 404.

¹³⁶⁹ *W* 4, 404; Berkhof citeert hier uit *Zwischen Oben und Unten*, Stockholm 1946, 291-297.

¹³⁷⁰ *CG*, 260.

¹³⁷¹ *W* 4, 404.

¹³⁷² *W* 4, 404.

telijk Geloof wordt Israël door Berkhof vooral in bescherming genomen vanuit de gedachte van een solidariteit van de kerk in de schuld jegens God (proeftuingedachte; Israël als pars pro toto voor de gehele wereld, dus ook voor de kerk).

In vergelijking met *Christelijk Geloof* geeft Berkhof ook in dit vroegere artikel blijk van behoefte aan kritische reflectie op 'de Kerk' en de wijze waarop in de christelijke theologie over de plaats van Israël in de openbaringsgeschiedenis gedacht is. Zijn beschrijving van het oudtestamentische profetische perspectief voor Israël als volk is positiever gesteld dan in *Christelijk Geloof*, met nadruk op de eerste plaats van Israël in het heilsplan van God met de wereld. Ook in zijn beschrijving van de evangeliën en het boek Handelingen (Paulus) legt hij in *Wending* meer dan in *Christelijk Geloof* nadruk op de eerste plaats van Israël temidden van de volkeren. Zijn beschrijving van de verwerping van Jezus als de messias is minder genuanceerd dan in *Christelijk Geloof* (5^e druk), in die zin dat hij sterker benadrukt dat Israël als geheel de messias verworpen heeft. Berkhofs beschrijving van het dramatische karakter van de afwijzing van de messias is inhoudelijk zeer vergelijkbaar, zij het dat in het artikel in *Wending* hier en daar wat meer een trieste verzuchting doorklinkt over die afwijzing. Evenals in *Christelijk Geloof* beschouwt hij in het artikel in *Wending* de wijze waarop Paulus de vragen rondom de ongehoorzaamheid van Israël als fundamenteel en samenvattend voor wat in het Nieuwe Testament aan gegevens te vinden is inzake de relatie van God met Israël en de plaats van Israël in Gods heilsplan met de wereld.

Anders dan in *Christelijk Geloof* betreft Berkhof in 'De Messias Jezus, Israël en de Kerk' de uitspraken van Paulus in Romeinen 9-11 meer specifiek op Israël (en de volkeren), terwijl hij in *Christelijk Geloof* de uitspraken van Paulus in een breder antropologisch kader plaatst. In *Wending* is de gedachtegang meer die van een beweging vanuit de volkeren naar Israël toe, terwijl Berkhof in *Christelijk Geloof* meer de omgekeerde beweging maakt: vanuit Israël naar de volkeren toe. In die laatste beweging wordt de barmhartigheid van God jegens Israël weliswaar erkend, maar komt het ontvangen van die barmhartigheid door de volkeren los te staan van Israël. De 'omweg' om Israël te bereiken heeft in *Christelijk Geloof* geen functie naar de volkeren toe en wordt meer betrokken op Israël zelf; in *Wending* komt sterker naar voren dat dankzij de 'omweg' ook de volkeren bereikt worden met het evangelie.

Concreter dan in *Christelijk Geloof* gaat Berkhof in het artikel in *Wending* op de bijbels-theologische achtergrond in die hem ertoe brengt om aan te dringen op een nadere bezinning op de landbelofte, in samenhang met de terugkeer van Joden naar Palestina (in 1949/1950 zeer actueel).

Op het punt van het onderscheid tussen de wegen van Israël en de kerk zet Berkhof in *Christelijk Geloof* een ander accent dan in *Wending*, doordat hij in *Christelijk Geloof* meer nadruk legt op 'het éne volk' dat na de opstanding van Jezus in 'twee gestalten' doorgaat; in *Wending* legt hij (met zijn instemmende verwijzing naar Werfel) meer nadruk op het onderscheid tussen Israël als volk en de gelovigen uit de andere volkeren in de kerk.

Op het punt van het minder nadrukkelijk onderscheiden tussen Israël en de gelovigen uit de volkeren binnen de kerk lijkt sprake te zijn van een ontwikkeling in het denken van Berkhof. Wel dient men zich te realiseren dat de context mede bepalend

is voor de uitspraken: in *Wending* schreef Berkhof specifiek met het oog op het thema ‘De Messias Jezus, Israël en de Kerk’ in samenhang met de actualiteit van het moment, terwijl hij met zijn latere beschrijving van ‘de weg van Israël’ in *Christelijk Geloof* de noodzaak van het ingrijpen van God door de persoon van Jezus wil aantonen.

Uit de vergelijking komt naar voren, dat in *Christelijk Geloof* de historische continuïteit naar de achtergrond geraakt is, terwijl die in het artikel in *Wending* veel meer in het oog springt. Ook spreekt uit het artikel in *Wending* explicieter dan in *Christelijk Geloof* een denken in termen van theologische continuïteit in de relatie God-Israël. Er lijkt bij Berkhof een samenhang te bestaan tussen spreken in termen van historische en theologische continuïteit en het geven van zijn visie op Israël als volk, terwijl hij in zijn spreken over de christologie meer lijkt te tenderen naar historische en theologische discontinuïteit. Op het punt van de eschatologie lijkt de spanning die hier optreedt echter weer opgelost te worden; daarom verdient dat aspect nadere aandacht.

4.3.4 Vergelijking met Christus de zin der geschiedenis

Verhelderend op het punt van het spreken van Berkhof over de relatie God-Israël in samenhang met de eschatologie is met name de vergelijking van *Christelijk Geloof* met *Christus de zin der geschiedenis*¹³⁷³. In *Christus de zin der geschiedenis* is de denkstructuur die Berkhof later in *Christelijk Geloof* verder ontvouwt. Vooral de contrastering van Gods trouw – vertegenwoordigd in Christus – versus de ontrouw van Israël / de mens is in *Christus de zin der geschiedenis* heel herkenbaar aanwezig. Een opvallend verschil met *Christelijk Geloof* is echter, dat Berkhof in *Christus de zin der geschiedenis* veel uitvoeriger ingaat op zijn toekomstverwachting voor Israël als volk.

In *Christus de zin der geschiedenis* hanteert Berkhof een analogie-model: er is een analogie tussen de geschiedenis van Israël en van Christus, waarbij de laatste de vervulling is van de eerste. Berkhof ziet dat vooral terug in de Exodus-geschiedenis. Veel meer dan de Abraham-geschiedenis is de Exodus-geschiedenis voor hem doorslaggevend voor de duiding van de geschiedenis van Israël. Wel is de Abraham-geschiedenis van betekenis als samenvatting van waar het in de geschiedenis van Israël om gaat, maar het is een achteraf gegeven interpretatie waar binnen het Oude Testament slechts enkele keren naar verwezen wordt: ‘het exemplarische, het profetische en het historische liggen in Genesis zo dooreen, dat het ons niet geraden is, hier de oorsprong van Israëls historisch besef te zoeken, wanneer Israël zelf ons naar elders wijst. Maar juist om de profetische en exemplarische elementen is voor ons achter af Genesis 12 van het grootste belang. Want inderdaad is hier samengevat, waarom het gaat in de geschiedenis van Israël.’¹³⁷⁴ Namelijk: dat ‘een gelouterd Israël het middelpunt zou worden van een volkerenwereld waarover de heerlijkheid des Heren onbelemmerd zou stralen’.¹³⁷⁵ De Exodus-geschiedenis speelt echter een zeer centrale rol in het historisch besef van Israël, niet alleen als ijkpunt naar het verleden maar ook naar de toekomst. Want tegen de achtergrond van de ontrouw

¹³⁷³ *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach 1966, 5^e druk.

¹³⁷⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 36.

¹³⁷⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 36-37.

van Israël werd steeds duidelijker dat er een nieuwe exodus moest komen; met name de oudtestamentische profetie klinkt dat door: ‘De ware exodus moet nog komen. Deze zal echter niet alleen Israël, maar alle volkeren aangaan. Want Israëls trek door de tijd heeft een wereldwijd doel. De rust voor Israël zal de vrede voor alle volkeren betekenen.’¹³⁷⁶ Dat is precies wat zich volgens Berkhof voltrekt in het leven van Jezus, getuige de manier waarop Mattheüs daarover schrijft. Berkhof wijst hierbij op motieven als: ‘uit Egypte heb ik mijn Zoon geroepen’, hij ging door het water heen, door de woestijn, een verbond op de berg en het sterven als paaslam, ‘waarvan het bloed niet alleen Israël redt, maar nu de eindtijd daar is, voor alle volkeren de exodus uit het diensthuis betekent’.¹³⁷⁷

Van hieruit duidt Berkhof in *Christus de zin der geschiedenis* ook de (eschatologische) verwachting van de ‘dag des Heren’ als vervuld in Christus: het eindgericht over zonde en dood heeft zich voltrokken in het sterven van Jezus; hij wist zichzelf de profetische ‘rest’ die trouw bleef aan God en zo het heil beërfde: ‘Jezus wist zich de plaatsvervangende rest ten dienste van Israël en de wereld. In Hem als de enige en eigenlijke partner in Gods verbond met de mens vallen de beslissingen over Israël en de volkeren. Zijn opstanding is de triomf van God over de tegenmachten, de daad waarin de schuldige mens wordt opgericht en mag leven voor zijn aangezicht. Zo moet voor Jezus zijn verrijzenis het aanbreken van de grote Dag des Heren zijn geweest, volgend op de messiaanse weeën van Golgotha.’¹³⁷⁸ Met het ontvangen van alle macht in hemel en op aarde (Mattheüs 28, vgl. Daniël 7) wordt dat volgens Berkhof bevestigd: ‘De geschiedenis als Gods worsteling in Israël met de tegenmachten is ten einde: het rijk is gekomen.’¹³⁷⁹ Deze geschiedenis kreeg echter tijdelijk een andere wending, doordat ‘de Messias Jezus door zijn eigen volk wordt afgewezen’.¹³⁸⁰ Israël moest daarom tijdelijk plaats maken voor de heidenen, wat op pregnante wijze tot uitdrukking kwam in de verwoesting van Jeruzalem in 70 na Christus. Naast de zending – als ‘het centrale teken’¹³⁸¹ van het aanbreken van de ‘dag des Heren’ – moet ook de verwoesting van Jeruzalem als een teken daarvan beschouwd worden, zij het een negatief teken: ‘Omdat Israël zijn Messias verwerpt, wordt Jeruzalem verwoest en gaat het Evangelie langs Israël heen de gehele wereld in.’¹³⁸² Het gaat hier echter – stelt Berkhof ook duidelijk – om een tijdelijk gebeuren, dat alles te maken heeft met het begin van het Godsrijk; dat roept namelijk weerstand en afwijzing op: ‘Christus en de antichristelijke macht behoren samen tot de gestalte die het rijk in dit schuldige en gebroken aardse bestaan aanneemt.’¹³⁸³ Maar hoewel de kruisiging van Christus zich opnieuw voltrekt in de geschiedenis, zal de macht van zijn opstanding sterker blijken te zijn en het alsnog winnen van de ontrouw van de mens jegens God, zoals die het sterkste tot uiting komt in de ontrouw van Israël en de afwijzing van Jezus als de messias. Berkhof baseert deze verwachting op de uitspraken van Paulus in Romeinen 9-11, met name Romeinen 11:29: ‘Want de genadegaven en de roeping Gods zijn onberouwelijk.’

¹³⁷⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 35.

¹³⁷⁷ *Christus de zin der geschiedenis*, 36.

¹³⁷⁸ *Christus de zin der geschiedenis*, 60.

¹³⁷⁹ *Christus de zin der geschiedenis*, 61.

¹³⁸⁰ *Christus de zin der geschiedenis*, 68.

¹³⁸¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 67.

¹³⁸² *Christus de zin der geschiedenis*, 69.

¹³⁸³ *Christus de zin der geschiedenis*, 93.

Hier ligt voor Berkhof – die zich ervan bewust is dat ‘de verwachting in de christelijke kerk nog verre van algemeen is’¹³⁸⁴ – het aanknopingspunt voor zijn verwachting van een toekomstige bekering van Israël tot God en daarmee van een omkeer in het lot van Israël. De kracht van de opgestane Christus zal blijken in de omkeer van Israël.¹³⁸⁵ Deze omkeer is door de oudtestamentische profeten voorzien en wordt bevestigd door wat in het Nieuwe Testament staat. Berkhof duidt in dit verband op Israël als volk en wijst vergeestelijking van oudtestamentische beloften aan Israël af. Zo stelt hij tegenover de vergeestelijkende uitleg van G. Ch. Aalders (in *Het herstel van Israël volgens het Oude Testament*): ‘Hij [Prof. Aalders] beroept zich daartoe op woorden van de profeten, die erop wijzen, dat er in de toekomst een nieuwe en hogere vorm van verbond zal komen (vooral Jer. 31:31-34) en meent dan, dat dit hogere moet betekenen, dat Israël als nationaal element wegvalt ten gunste van de gemeenschap der Kerk. Het tegendeel is echter duidelijk, uit het Oude en Nieuwe Testament beide. De Kerk is de plaats waar de heidenen, sinds in Christus de heilstijd is aangebroken, met Israël verenigd worden. Daarom vindt er inderdaad een (gedeeltelijke) vervulling van de profetische visioenen plaats. Maar nergens wordt gezegd, dat dit in mindering komt op Gods bijzondere trouw jegens Israël. Om dit te handhaven moet men de laatste en diepste verwachtingen der profeten voor hun volk “vergeestelijken”, d.w.z. ontledigen.’¹³⁸⁶

Wel spitst Berkhof de oudtestamentische beloften aangaande een omkeer in het lot van Israël toe op ‘een rest’. Israël heeft zijn voorrechten ten opzichte van andere volkeren verspeeld door de ontrouw jegens God; de profeten zijn daar duidelijk over: ‘Mèt Gods gunst verliest het dan het land waarin God het heeft doen wonen. Het wordt verstrooid onder de volkeren. Maar, zo zeker dat is, nòg zekerder is het voor de profeten en de profetische gemeente (bij dat laatste denk ik vooral aan Deuteronomium) dat dit nooit Gods laatste woord kan zijn. “Een rest keert terug”. En die rest groeit uit tot het nieuwe ware Israël dat God in zijn geest heeft. Voor die wonderlijke wending is maar één reden: de trouw van God jegens dit volk waarmee hij begonnen is, zijn handhaven van het verbond tegen alle ontrouw van het verbond in. ... Als een wonder zal dat over Israël komen.’¹³⁸⁷ Berkhof geeft dus aan de oudtestamentische beloften aangaande een omkeer van Israël letterlijk te willen nemen, maar te betrekken op een deel van Israël: een getrouwe rest.

Datzelfde doet Berkhof als hij in *Christus de zin der geschiedenis* de toekomst van Israël volgens het Nieuwe Testament schetst. Aan de ene kant denkt Berkhof in termen van continuïteit waar het gaat om de beloften aangaande Israël: ‘Hoe diep Israël ook aan Gods bedoeling is ontzonken, het geloof der profeten leeft voort in het Nieuwe Testament: dat de ontrouw van Israël nooit de trouw van God teniet kan doen en dat Israël toch eenmaal te midden der volkeren zijn centrale plaats in het heilswerk zal ontvangen.’¹³⁸⁸ Berkhof keert zich dan ook af van de gedachte dat de kerk de plaats van Israël zou hebben ingenomen: ‘Deze zienswijze ligt op het eerste gezicht voor de hand. Christus is het einde der geschiedenis. In Hem breekt het koninkrijk aan, waarin de scheidingsmuur tussen Israël en de heidenen wegvalt en

¹³⁸⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 127.

¹³⁸⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 126.

¹³⁸⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 128-129.

¹³⁸⁷ *Christus de zin der geschiedenis*, 128.

¹³⁸⁸ *Christus de zin der geschiedenis*, 132.

het evangelie zich van Israël uit een weg baant door de wereld. ... De heidenen treden in het volle licht van het Evangelie en tegelijk treedt Israël als volk in het donker der verwerping. ... Maar het beeld verandert als we nader toezien. Jezus is in de eerste plaats de Messias en koning van Israël.¹³⁸⁹ Dat Israël Jezus niet als de messias heeft erkend doet daar niets aan af: ‘Natuurlijk zal Israël tot zijn Messias komen, zo beleed de oudste Palestijnse christengemeente, want Gods beloften, in de Schriften gedaan, staan vast.’¹³⁹⁰ Deze denktrant had mede tot gevolg, dat men in de vroege kerk aanvankelijk geen ‘Nah-erwartung’ kende in de gangbare zin van het woord: ‘De volheid van het rijk kon immers niet komen zolang Israël in zijn verwerping van de Messias volhardde. En de vraag naar de Nah-erwartung als een zaak van twijfel en aanvechting kon pas opkomen, toen de heidens-christelijke kerk meende, dat zij Israël van zijn plaats verdrongen had.’¹³⁹¹

Dit alles dient men zich volgens Berkhof bewust te zijn om gedachtegang over Israël zoals Paulus die Romeinen 9-11 ontvouwt te doorzien: ‘Deze indrukwekkende gedachtegang is duidelijk en geheel in overeenstemming met de wijze waarop de profeten over Israëls ontrouw en de trouw van God plachten te spreken. Nieuw is misschien de wijze waarop Paulus het woord “rest” hanteert. Het blijkt bij hem geen exclusieve, maar een inclusieve betekenis te hebben. De rest is de grondslag en de garantie voor een nieuwe toekomst, waarin gans Israël wordt gered.’¹³⁹² Het ‘nieuwe’ waar Berkhof op duidt, is dat ‘de rest’, die voor de profeten een eschatologische grootheid was, voor Paulus een historische grootheid geworden is¹³⁹³: ‘de “rest” die de profeten door de crisis heen de messiaanse tijd zagen binnengaan – die rest is in de joods-christelijke gemeente werkelijkheid geworden. Paulus dacht aan de grote crisis in de verschijning, dood en opstanding van de messias. De rest die de crisis overleeft en Jezus als messias erkent, is het ware Israël. Dat het een kleine groep is, behoeft haar niet te verwarren. Want Israël is niet een biologische grootheid zonder meer; hier gaan het biologische en het geestelijke samen. “Want niet allen, die van Israël afstammen, zijn Israël”. Israël leeft immers van de correlatie van beloven en geloven (Rom. 9:6vv, 27, 29; 11:5-10).’¹³⁹⁴ Men moet volgens Berkhof echter met Paulus nog een stap verder gaan: ‘Dat Israël door eigen schuld verworpen is en dat slechts een rest gered wordt en dat in die rest geheel Israël als geestelijk begrip is samengevat, neemt niet weg, dat dit niet Gods laatste gedachten zijn. In 11:11 begint een nieuwe wending, waarop het voorafgaande ons niet heeft voorbereid.’¹³⁹⁵ Berkhof wijst op de positieve zijde van de val van Israël: ‘Door Israëls terzijde treden wordt er een directe weg gebaad van Christus naar de volkeren. “Door hun val is het heil tot de heidenen gekomen” (11:11; zie ook 11:24).’¹³⁹⁶

¹³⁸⁹ *Christus de zin der geschiedenis*, 129; Berkhof verwijst hierbij naar Lucas 1-2 (lofzang van Zachariás, lofzang van Maria), Mattheüs 10:5 (‘Ga liever naar de verloren schapen van het huis Israëls’) en Mattheüs 15:24 (de Kananese vrouw).

¹³⁹⁰ *Christus de zin der geschiedenis*, 132; Berkhof merkt hierbij op dat – ten onrechte – de evangeliën en Handelingen ‘anders worden gelezen door hen die ervan uitgaan, dat de kerk in de plaats van Israël is getreden.’

¹³⁹¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 133, onder verwijzing naar D.G. Schrenk: *Die Weissagung über Israel im N.T.*, Zürich 1951.

¹³⁹² *Christus de zin der geschiedenis*, 135.

¹³⁹³ *Christus de zin der geschiedenis*, 135.

¹³⁹⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹³⁹⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹³⁹⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

En daarnaast moet meegewogen worden wat in Romeinen 11:12 staat: ‘Betekent nu hun val rijkdom voor de wereld en hun tekort rijkdom voor de heidenen, hoeveel te meer hun volheid!’ Ofwel, stelt Berkhof: ‘eenmaal zal de rest uitgroeien tot gans Israël.’¹³⁹⁷ Berkhof denkt hierbij in termen van het ‘concrete natuurlijke vleeselijke Israël’¹³⁹⁸, dat onder het raadsbesluit van Gods genade valt: ‘Gans Israël zal behouden worden (11:26).’¹³⁹⁹ Op de vraag wat onder ‘gans Israël’ verstaan moet worden, zoekt Berkhof een antwoord in de richting van het Joodse volk; hij pleit er daarbij voor om niets af te doen aan de rijkdom van Gods genade, ook al is het naar de mens gesproken ‘onwaarschijnlijk, dat alle joden zonder onderscheid tot Christus zullen komen’.¹⁴⁰⁰ Men moet echter niet in termen van individuele bekeringen denken, maar beseffen dat het hier om de gang van God door de geschiedenis gaat: ‘En dan betekent de wederaanneming, al is het alleen maar van de laatste generatie [dan levende Joden], de wederaanneming van Israël in al zijn generaties, het zekere teken dat zijn als vijanden naar het Evangelie toch tegelijk geliefden waren om der vaders wil.’¹⁴⁰¹ Hoe groot dat aantal precies zal zijn is niet te zeggen, ‘maar samen met hem [Paulus] mogen we geloven, dat het zo zal zijn, dat men niet zal zeggen: nu wordt een groot aantal joden bekeerd, maar: nu wordt heel Israël behouden, Israël als geheel.’¹⁴⁰²

Op dit punt van de beschrijving van *Christus de zin der geschiedenis* moge kort worden stil gestaan bij wat Berkhof met Israël ‘als geheel’ doet in zijn gedachtegang. Er is namelijk sprake van een interpretatiepunt dat aandacht verdient. Wat er gebeurt, is het volgende. Net voorafgaand aan zijn pleidooi voor een brede opvatting aangaande het behoud van ‘gans Israël’ verwijst Berkhof naar Ezechiël 37: het visioen van de verrijzenis van Israël. Hij ziet dat toekomstvisioenen voor Israël bevestigd door wat Paulus schrijft over de aanneming van Israël, de verzoening van Israël met God: ‘wat zal hun aanneming anders wezen dan leven uit de doden?’ (Romeinen 11:15). In de oudtestamentische context van Ezechiël heeft dit visioen betrekking op Israël als geheel, in de zin van de twaalf stammen van Israël (die Ezechiël herenigd ziet worden). Bij Berkhof krijgt het begrip ‘gans Israël’ een versmalde inhoud, doordat hij het beperkt tot de Joden (afstammelingen van het zuidelijke rijk van Israël (Juda en Benjamin), zo genoemd vanaf de Babylonische Ballingschap). Berkhof laat hierbij buiten beschouwing dat het visioen van Ezechiël mede betrekking had op de tien stammen van het noordelijke rijk van Israël (in ballingschap weggevoerd naar Assyrië en zo gescheiden van het twee-stammig zuidelijk rijk). Ook zij erop gewezen dat Berkhof het ‘rest-begrip’ in feite slechts in beginsel letterlijk neemt: hij geeft hier vervolgens een geestelijke invulling aan door ook de bekeerlingen uit de heiden-volkeren tot het ‘ware’ Israël te rekenen dat uit die ‘rest’ ontstaat. Hiermee verbreedt Berkhof de invulling van het begrip ‘verbond’ (als aanduiding van de relatie van God met Israël) en dit blijkt gepaard te gaan met een versmalling van de invulling van het begrip ‘volk’: een deel van Israël – namelijk

¹³⁹⁷ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹³⁹⁸ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹³⁹⁹ *Christus de zin der geschiedenis*, 135.

¹⁴⁰⁰ *Christus de zin der geschiedenis*, 138.

¹⁴⁰¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 138.

¹⁴⁰² *Christus de zin der geschiedenis*, 138.

de tien stammen van 'het huis Israëls' die ook ten tijde van Jezus in de diaspora leefden¹⁴⁰³ – verdwijnt bij Berkhof buiten beeld.

Het blijkt echter, dat Berkhof zich wel bewust is van vragen rondom de tien stammen van Israël. In het kader van zijn bespreking van de toekomstverwachting voor Israël in samenhang met de landbelofte gaat hij namelijk expliciet in op de vraag of er ook een terugkeer van de tien stammen te verwachten is. In de optiek van Berkhof is dat voor wat betreft het Joodse volk in elk geval wel zo. Aan de ene kant moet de verwoesting van Jeruzalem (70 na Christus) volgens hem gezien moet worden als een straf Gods vanwege het afwijzen van Jezus als de messias. De uitspraken van Jezus over Jeruzalem moeten gelezen worden 'als een voortzetting der oudtestamentische oordeelsprofetie. Nu Israël zijn Messias verwerpt en daarmee het verbond verbreekt als nooit tevoren, zal God opnieuw, als eertijds in de Babylonische ballingschap, het verband tussen land en volk verbreken.'¹⁴⁰⁴ Maar daarmee is niet het laatste gezegd. Men moet de uitspraken van Jezus over de komende verwoesting van Jeruzalem immers zien in het licht van de oudtestamentische profetie: 'Naar de inhoud zijn ze een toespeling op heel de profetie van Israëls verstrooiing. Maar deze profetie is niet het laatste, zoals we zagen. Het laatste van de profetische prediking is de zekerheid dat, hoe groot de omwegen ook zijn, volk en land herenigd worden en Israël in Kanaän zijn bestemming bereiken zal. De enige maar genoegzame reden voor die hoop is de trouw van God.'¹⁴⁰⁵

Berkhof geeft dus blijk van een expliciete verwachting van een terugkeer van Israël naar het land der belofte in samenhang met bekering tot God. 'De vraag, of de terugkeer aan de bekering voorafgaat dan wel omgekeerd, vindt geen antwoord. Ook is het niet duidelijk hoe lang deze periode van Israëls herstel is gedacht, noch op welke wijze Israël dan zijn roeping zal vervullen. Dat ligt in de nevelen van de toekomst.'¹⁴⁰⁶ Men moet hierover dus niet gaan speculeren: 'het is genoeg te weten, dat de grote nederlaag die God met Israël schijnt te hebben geleden, zal worden omgezet in de triomf van Gods trouw, zowaar als die trouw zich reeds in deze bedeling in de opstanding van Jezus Christus overmachtig heeft getoond over al wat zich daartegen verzet.'¹⁴⁰⁷

Op dit punt voegt Berkhof in een voetnoot een opmerking met betrekking tot de tien stammen van Israël toe: 'Moeten wij ter wille van Gods trouw dan niet ook, naar de verwachting der profeten, de terugkeer van de z.g. verloren gegane tien stammen verwachten? M.i. niet. Op deze belofte wordt na de Babylonische ballingschap niet meer gezinspeeld, omdat men ervan uitgaat, dat er geen twee maar twaalf stammen zijn teruggekeerd. Zie 1 Kron. 9:1, 3; Ezra 6:17, 8:35; Hand. 26:7; Jac. 1:1. Verscheidene stammen worden in die perioden bovendien bij name vermeld.'¹⁴⁰⁸ Berkhof gaat hierbij niet in op de vraag hoe hij de vervulling van de oudtestamentische verwachting van de vereniging van de tien en twee stammen met elkaar en met het land der belofte ziet in samenhang met het profetische perspectief dat dan het vreedrijk zou komen. Dat het vreedrijk (nog) niet gekomen is, lijkt voor Berkhof geen

¹⁴⁰³ Vgl. Handelingen 26:7; Jacobus 1:1.

¹⁴⁰⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 142.

¹⁴⁰⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 143.

¹⁴⁰⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 143.

¹⁴⁰⁷ *Christus de zin der geschiedenis*, 143.

¹⁴⁰⁸ *Christus de zin der geschiedenis*, 143 (noot 22, integraal geciteerd).

belemmering te zijn om toch te concluderen tot een reeds lang geleden plaatsgevonden hereniging van de twaalf stammen met elkaar en met het land. Dat het in Handelingen 26:7 en Jakobus 1:1 niet om teruggekeerde, maar om stammen in de verstrooiing gaat, laat Berkhof buiten beschouwing. Hij interpreteert de verwijzing naar deze stammen als een aanduiding van hun terugkeer, terwijl men ook zou kunnen zeggen dat er een bewustzijn uit spreekt van hun voortbestaan onder de volkeren zonder dat de profetische aankondiging van hun terugkeer naar het land der belofte al in vervulling is gegaan, zodat ook de hoop op het vrederijk voor Israël nog niet vervuld is.

Berkhof legt overigens wel een verband tussen ‘terugkeer’ en ‘vrederijk’, zoals blijkt uit het feit dat voor hem de verwachting van het vrederijk samengaat met de verwachting van een nieuwe terugkeer van Israël naar het land der belofte; hierin sluit hij aan op de oudtestamentische toekomstverwachting. In dit verband gaat hij in *Christus de zin der geschiedenis* ook beknopt in op zijn visie op de hedendaagse terugkeer naar het land en de vorming van de staat Israël. Hij wijst erop dat het verrassend is te zien, dat de verwachting van een terugkeer zoals die aan het eind van de negentiende eeuw in chiliastische en sektarische kringen leefde, is uitgekomen. ‘De verrassende feiten zetten ons opnieuw aan het denken, al mogen ze ons er niet toe verleiden om romantisch en speculatief over de huidige staat Israël te spreken. Deze staat is echter op zijn minst een voorteken van Gods toekomstige handelen met zijn volk.’¹⁴⁰⁹ Men moet er echter niet meer waarde aan toekennen dan reëel is: ‘Meer dan een begin [van Gods nieuwe handelen met zijn volk] is het echter in geen geval. Van een bekering van Israël tot Christus is immers nog geen sprake.’¹⁴¹⁰ Wel geeft de stichting van de staat Israël reden om ‘nieuw te gaan letten op de politieke en geografische elementen in het handelen Gods, die wij zo lang in westers dualisme, docetisme en spiritualisme buiten beschouwing hebben willen laten’.¹⁴¹¹ In vergelijking met wat Berkhof later in *Christelijk Geloof* schrijft met betrekking tot de staat Israël en de eigentijdse terugkeer naar het land der belofte is er inhoudelijk geen verschil met *Christus de zin der geschiedenis*. Wel klinkt in de toonzetting van zijn uitspraken in *Christus de zin der geschiedenis* meer verwondering door; in *Christelijk Geloof* had Berkhof zich te verstaan met het gegeven van de toen inmiddels plaatsgevonden oorlogen in het Midden Oosten en was hij daardoor mogelijk voorzichtiger gestemd.

In samenhang met Berkhofs pleidooi om oog te hebben voor politieke en geografische elementen in het handelen Gods zij tenslotte gewezen op wat hij in *Christus de zin der geschiedenis* schrijft over ‘het duizendjarig rijk’; het geeft ook een beeld van de plaats van Israël in de eschatologie van Berkhof. Berkhof betreft Israël in zijn visie op het duizendjarig vrederijk, zij het nadat hij eerst over het herstel van Israël gesproken heeft en gesteld heeft dat ‘het herstel van Israël onze gedachten naar een komend vrederijk leidt’.¹⁴¹² Ook relativeert hij de aandacht voor ‘het duizendjarig rijk’ door erop te wijzen dat er slechts één Schriftplaats is die daarop betrekking heeft (Openbaring 20:1-6), terwijl er in de bijbel veel vaker over het herstel van Israël gesproken wordt. Voor Berkhof hangt de verwachting van een

¹⁴⁰⁹ *Christus de zin der geschiedenis*, 144.

¹⁴¹⁰ *Christus de zin der geschiedenis*, 144.

¹⁴¹¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 144-145.

¹⁴¹² *Christus de zin der geschiedenis*, 145.

duizendjarig rijk direct samen met de verwachting van een bekering en herstel van Israël: 'Als er een duizendjarig rijk op komst is, dan weten we er in elk geval dit van, dat het herstelde Israël daarvan het middelpunt zal worden (zie Openb. 20:7-9).'¹⁴¹³ Ook moet men het niet als een aan tijd en ruimte ontheven 'luilekkerland'¹⁴¹⁴ voorstellen: 'het zal zich voltrekken in onze ruimte en tijd, het zal in onze wereld gestalte en ongetwijfeld een diep-ingrijpende en heilzaam-revolutionerende gestalte aannemen.'¹⁴¹⁵

Berkhof plaatst de tijd van 'duizend jaren' (Openbaring 20:2-3) in de toekomst; hij beschouwt de 'duizend jaren' dus niet als beschrijving van een reeds voltrokken periode¹⁴¹⁶. Een sleuteltekst voor die opvatting is voor hem Openbaring 20:4, waar sprake is van een 'weder levend worden' van de zielen die het beest niet hebben aanbeden. Berkhof ziet hierin een zinspel op Ezechiël 37:10 en daarom lijkt het hem waarschijnlijk dat deze woorden 'betrekking hebben op de herleving van Israel'. Wel constateert hij dat het een lastig punt is om met elkaar te rijmen dat de gelukzalige toestand die in Openbaring 20:5-6 beschreven wordt slechts van tijdelijke aard zou zijn; dat is immers het beeld dat geschetst wordt: 'onder de oppervlakte broedt de weerstand'¹⁴¹⁷. Die weerstand zal tot een uitbarsting komen: 'Na de duizend jaren zet de verleiding in bij "de volkeren aan de vier hoeken der aarde", zodat ze optrekken tegen het middelpunt Jeruzalem. Op de donkere uiteinden van de aarde, ver van het culturele centrum, heeft de nieuwe levensorde blijkbaar het minst vat gekregen. Vandaar komt de opstand onder Gog en Magog aanzetten. Dan gaan Ezechiël 38 en 39 in vervulling. En daaraan gaat een toestand vooraf zal beschreven in Ezechiël 36 en 37: een voorlopig vrede-rijk met Israël als middelpunt.'¹⁴¹⁸

In feite laat Openbaring 20 (zo is de gedachte van Berkhof) zien, dat er een tijd komt waarin de lijdende gemeente publiekelijk gelijk zal krijgen, waarin het herstelde Israël het middelpunt van de wereld zal zijn en 'waarin de heerschappij van Christus zo sterk wordt uitgedrukt als maar mogelijk is binnen een wereld waaruit zonde, leed en dood nog niet gebannen zijn'.¹⁴¹⁹ Met dit laatste is ook de functie aangegeven van de aandacht die Berkhof voor het duizendjarig rijk heeft: tot aan de voleinding aller dingen is de macht van Christus een feit en voorafgaand aan de voleinding zal deze macht in volheid openbaar worden, als genadetijd van God.¹⁴²⁰ Dit besef van de opstandingsmacht van Christus nodigt uit tot een optimistische kijk op de richting waarin de geschiedenis zich beweegt: de volkomen realisatie van de heerschappij van Christus. In het heden krijgt die heerschappij al gestalte, ook buiten de kerk (in inzet voor de naaste op tal van terreinen). De tekenen die nu al van zijn overwinning te zien zijn (in de wijze waarop Christus' opstanding in de geschiedenis gestalte krijgt en in de terugkeer van Israël) zijn hoopgevend voor de toekomst. Van hieruit werkt Berkhof naar het slot van zijn boek. Met een oproep

¹⁴¹³ *Christus de zin der geschiedenis*, 145.

¹⁴¹⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 145.

¹⁴¹⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 145.

¹⁴¹⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 146, contra Augustinus.

¹⁴¹⁷ *Christus de zin der geschiedenis*, 149.

¹⁴¹⁸ *Christus de zin der geschiedenis*, 149.

¹⁴¹⁹ *Christus de zin der geschiedenis*, 149.

¹⁴²⁰ *Christus de zin der geschiedenis*, 166.

om oog te hebben voor ‘de positieve tekenen van Christus heerschappij’¹⁴²¹ en anti-christelijke tendensen te bestrijden, eindigt Berkhof de beschrijving van zijn visie op Christus als de zin van de geschiedenis.

In vergelijking met *Christelijk Geloof* (en met een publicatie als *Gegronde Verwachting*) valt in *Christus de zin der geschiedenis* duidelijk de brede aandacht voor de aardse toekomst van Israël op. De conclusie dat Israël geen rol speelt in de toekomstverwachting bij Berkhof is dus niet gerechtvaardigd. Toch blijft de aandacht voor Israël – ook in *Christus de zin der geschiedenis* – meer op zichzelf staan: naast de aandacht voor kerk en wereld is er los daarvan ook aandacht voor Israël. Berkhof wil beslist niet denken in termen van een vervangingsleer (als zou ‘de kerk’ in de plaats van ‘Israël’ zijn gekomen). Wel lijkt er wel sprake te zijn van twee wegen die God bewandelt: de weg van Israël en de weg van Christus met de volkeren. Maar gelet op zijn verwachting van een bekering van Israël tot Jezus als de messias denkt Berkhof niet in termen van een twee-wegen-leer (Israël komt langs een eigen weg tot God; de volkeren via Christus). Veeleer is het beeld dat hij schetst, dat God in de loop der geschiedenis gelijktijdig op twee plaatsen werkzaam is: onder de volkeren en met Israël. Pas met of rond de voleinding komen Israël en de volkeren tot elkaar, zo is het beeld dat Berkhof schetst. Hij vertaalt dat gegeven uit zijn toekomstverwachting niet terug naar het heden, maar redeneert met betrekking tot het heden sterk vanuit het verleden: door de afwijzing van Jezus als de messias is Israël (in elk geval tijdelijk) buiten spel komen te staan.

In vergelijking met *Christelijk Geloof* kan bij *Christus de zin der geschiedenis* verder geconstateerd worden, dat het denken in termen van de trouw van God versus de ontrouw van Israël een belangrijk element voor Berkhof; in zijn latere beschrijving van de weg van Israël in *Christelijk Geloof* komt dit aspect uit *Christus de zin der geschiedenis* terug. Vooral is van belang te constateren, dat Berkhof hierbij de ontrouw van Israël model stelt voor de ontrouw van de mensheid in het algemeen; in *Christus de zin der geschiedenis* tekent zich af, wat hij in *Christelijk Geloof* verder uitwerkt in het beeld van de ‘proeftuin’. Maar in *Christus de zin der geschiedenis* denkt Berkhof duidelijker langs een historische lijn dan in *Christelijk Geloof* en gaat hij naar verhouding meer in op de eigen plaats van Israël als volk tot in de eigentijdse geschiedenis; in *Christelijk Geloof* laat Berkhof die aandacht meer los, dan men op grond van zijn eigen uitspraken in *Christus de zin der geschiedenis* zou verwachten¹⁴²². In *Christelijk Geloof* vertaalt Berkhof vooral zijn aan Israël gespiegelde visie op het menszijn door; in zijn analogie-denken over de geschiedenis van Israël en de volkeren (zijn interpretatie van de exodus-geschiedenis) in *Christus de zin der geschiedenis* blijkt het niet om de geschiedenis te gaan, maar om een antropologisch concept. Tegen deze achtergrond moet ook de overeenstemming gezien worden in de wijze waarop Berkhof in beide boeken de betekenis van Christus uitlegt als redder en bevrijder van de mens uit de macht van de zonde. Vanuit de eschatologie betreft Berkhof echter in *Christus de zin der geschiedenis* die betekenis nog wel op Israël als volk, waar hij in *Christelijk Geloof* in het kader van de eschatologie geen eigen plaats toekent aan de relatie van God met Israël.

¹⁴²¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 192.

¹⁴²² *Christus de zin der geschiedenis*, 144-145.

Op het punt van de doordenking van *Christus de zin der geschiedenis* in termen van historische en theologische (dis)continuïteit kan het volgende gezegd worden. In de benadering van Berkhof ontstaat historische discontinuïteit door zijn interpretatie van Israël in de zin van het Joodse volk, waarbij hij voorbij gaat aan het oudtestamentische gegeven van heilsbeloften aan Israël in zijn hoedanigheid van twaalf stammen. Profetische beloften die Israël als geheel betreffen betreft Berkhof op een deel van Israël ('de Joden') en op Christus-belijdende gelovigen uit de volkeren die etnisch gezien niet tot Israël behoren; beloften aan 'het huis van Israël' (de tien stammen van het noordelijk rijk) beschouwt Berkhof als vervuld, zonder daarbij te verantwoorden hoe zich die zienswijze verhoudt tot het toekomstbeeld van universele vrede zoals dat in de oudtestamentische profetie geschetst wordt in samenhang met een genadige toewending van God tot Israël als geheel (in de zin van twaalf stammen). Deze historische discontinuïteit heeft consequenties voor Berkhofs christologie; hij ziet de betekenis van Jezus vooral in samenhang met vernieuwing van het menszijn en werkt de betekenis van de komst van Jezus als messias voor Israël niet uit in de richting van Israël als volk. Hier tekent zich ook theologische discontinuïteit af in de benadering van Berkhof: de relatie van God met Israël wordt onderbroken door de afwijzing van Jezus als messias door Israël. Deze afwijzing problematiseert de relatie van God met Israël dusdanig (in de benadering van Berkhof), dat God een 'omweg' moet maken om zijn heil toch bij de volkeren te brengen. In eschatologisch perspectief komen voor Berkhof de lijnen van Gods relatie met Israël en Gods relatie met de volkeren wel weer bij elkaar en blijkt de trouw van God sterker te zijn dan de eerdere ontrouw van Israël. In termen van Berkhof gezegd: het begin van de dag des Heren die in Jezus was aangebroken is aan Israël voorbijgegaan, maar ook over Israël zal het licht daarvan nog opgaan. In de tussentijd blijft de liefde van God wel naar zijn volk uitgaan, maar wordt deze niet beantwoord. Dat er theologische discontinuïteit is, is dus in de benadering van Berkhof een gevolg van het handelen van Israël zelf; de primaire oorzaak ervan ligt niet in God.

4.3.5 *Vergelijking met artikelen op het terrein van de oecumene*

Enkele andere publicaties die aandacht verdienen alvorens over te gaan tot een nadere beoordeling van wat Berkhof in *Christelijk Geloof* over 'de weg van Israël' schrijft, betreffen de plaatsbepaling van Berkhof inzake Israël in de context van de oecumene. Het gaat om twee artikelen in *In de Waagschaal* naar aanleiding van de bijeenkomst van de Wereldraad van Kerken in Evanston (1954) en om een artikel in het *Journal of Ecumenical Studies*, naar aanleiding van de bijeenkomst van de Wereldraad van Kerken in Uppsala (1969).

Het artikel in *Journal of Ecumenical Studies* beschrijft de moeite om in oecumenisch verband tot een positieve plaatsbepaling ten opzichte van Israël in het heden te komen, zowel waar het gaat om de staat Israël als waar het gaat om het Joodse volk en het jodendom. Het is een uitdrukkelijk pleidooi om niet alleen oog te hebben voor Israël in het verleden (het Oude Testament) en in de toekomst (de eschatologie), maar ook in het heden (als staat en volk van nu). Dat pleidooi voerde Berk-

hof in 1955 in enkele korte overzichtsartikelen in *In de waagschaal*, naar aanleiding van de tweede vergadering van de Wereldraad van Kerken in Evanston (1954)¹⁴²³.

Met name in 'Israël als oecumenisch struikelblok' doet hij enkele duidelijke uitspraken die blijk geven van een uitdrukkelijk positieve grondhouding van Berkhof jegens Israël vanwege Gods verbondenheid met Israël. Zo motiveert hij zijn standpunt om aan Israël in het verleden betekenis toe te kennen met te stellen: 'Het N.T. is door en door israëlitisch. Men kan het niet verstaan zonder in het israëlitische denken te zijn ingewijd. Wie zich tot Christus bekeert wordt daarin mede tot Israël bekeerd.'¹⁴²⁴ Evenzeer is wat Berkhof betreft duidelijk, 'dat Israël niet alleen alles te maken heeft met ons verleden, maar ook met onze toekomst, "Want de genade-gaven en de roeping Gods zijn onberouwelijk" (Romeinen 11:29). Gods macht en liefde zijn te groot, dan dat Hij zou toelaten dat het volk dat Hij als drager van zijn heilsplannen, blijvend buiten het heil zou staan. Christus' komende overwinning is onvolkomen zonder de overwinning op de blindheid van zijn eigen volk. Het Koninkrijk dat wij verwachten, zal voor Kerk en Israël zijn. Zonder een vereniging van de Gemeente met het volk Israël is er voor geen van beide toekomst. Of liever: onze toekomst sluit deze vereniging in.'¹⁴²⁵

Berkhof beschouwt deze vorm van erkenning van de betekenis van en verbondenheid met Israël als twee stappen van de drie die de kerk zou moeten zetten in de theologische bezinning op de relatie met Israël: de erkenning van Gods relatie en bemoeienis met Israël in het verleden en in de toekomst. De derde stap is wat hem betreft, dat de kerk ook ten opzichte van Israël in het heden haar houding bepaalt. Door de stichting van de staat Israël (en het voortbestaan daarvan tegen veler verwachting in) 'werd Israël voor de kerk pas recht een netelig probleem. Want het is duidelijk, dat als Israël van Godswegen een zinvol verleden en een heilrijke toekomst heeft, ook de weg van dat verleden naar die toekomst niet buiten de Heer der geschiedenis omgaat.'¹⁴²⁶ Daarom heeft het Berkhof zeer teleurgesteld, dat men bij de vergadering van de Wereldraad van Kerken in Evanston niet verder is gekomen dan de oprichtingsvergadering in 1948 in Amsterdam; toen kwam het alleen tot een gemeenschappelijk standpunt inzake het erkennen van de betekenis van het verleden van Israël.

In het tweede artikel in dezelfde jaargang van *In de waagschaal* zet Berkhof zes standpunten op een rij, zoals hij die gevonden heeft in 'de discussie rondom Israël'¹⁴²⁷; bij elk standpunt noemt hij telkens een vertegenwoordiger ervan. Onder het standpunt 'De staat Israël heeft ons niets te zeggen' brengt hij de visie van G. Ch. Aalders, die de vervulling van oudtestamentische heilsprofetieën geestelijk duidt. Onder de aanduiding 'De staat Israël is een daemonisch verschijnsel' vat Berkhof

¹⁴²³ 'Israël als oecumenisch struikelblok', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 35 (28 mei 1955), 873-874; 'De staat Israël en de theologie', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 36 (4 juni 1955), 889-890.

¹⁴²⁴ 'Israël als oecumenisch struikelblok', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 35 (28 mei 1955), 873.

¹⁴²⁵ 'Israël als oecumenisch struikelblok', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 35 (28 mei 1955), 873.

¹⁴²⁶ 'Israël als oecumenisch struikelblok', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 35 (28 mei 1955), 873.

¹⁴²⁷ 'De staat Israël en de theologie', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 36 (4 juni 1955), 889.

het standpunt samen van A. Klein Haneveld, die de staat Israël als een ‘satanisch’ vooruitgrijpen op de heilsbeloften beschouwde (omdat terugkeer en bekering tot Jezus volgens hem zouden samengaan). Het standpunt van K.H. Kroon (in een artikel ‘Kerk en Israël’, in *In de Waagschaal*, februari 1955) wordt door Berkhof verstaan als ‘De staat Israël is een teken van onze schuld en een oproep tot solidariteit’; Berkhof vindt dat Kroon voorbijgaat aan de ethische vragen rondom de verhouding tot Arabieren en Palestijnen. Uit een privatissimum van Karl Barth, waarin een notitie werd voorbereid voor de conferentie van de Wereldraad van Kerken in Evanston, kwam als standpunt naar voren: ‘De staat Israël is een teken van Israëls hoop op het messiaanse Rijk’; de beweging van het zionisme wordt hierbij als uitdrukking beschouwd van Israëls hoop op het messiaanse rijk.

In de lijn daarvan ligt het vijfde standpunt, waar Berkhof de meeste aanhang bij ziet onder theologen die zich diepgaander bezonnen hebben op het vraagstuk van Israël: ‘De staat Israël is een teken van Gods trouw aan dit volk’; als voorbeelden van dit standpunt noemt hij met grote waardering K. Barth, E. Flesseman-van Leer en Th. C. Vriezen. Maar Berkhof vindt de term ‘teken’ te voorzichtig: ‘In het Nieuwe Testament betekent het: gestalte van het doorbrekend Koninkrijk.’¹⁴²⁸ Wie consequent doordenkt, komt daarom volgens Berkhof tot het standpunt: ‘De staat Israël is de aanvankelijke vervulling van Gods beloften aan dit volk’. Hij ziet dit standpunt onder meer terug bij Johannes de Heer (die hij niet volgt in diens wijze van bijbel lezen) en bij J.H. Gunning (die geografisch denkt over ‘het Heilige Land’, als ‘plaats om voor Gods koninkrijk op aarde een middelpunt te verstrekken’¹⁴²⁹). Dit is ook het standpunt van Berkhof, waarmee hij aangeeft te veronderstellen, ‘dat ook de geographie in Gods strategie een rol speelt (wat voor de profeten van het O.T. vanzelf sprak) en dat de komende wereldroeping van Israël alleen op dit plekje grond op de scheiding tussen Oost en West kan worden voltrokken.’¹⁴³⁰ Waarna hij stelt: ‘Alleen met deze visie zullen we m.i. als kerk achter de staat Israël kunnen staan en ook weten, wat we tot de Arabieren moeten zeggen. Ik geloof niet, dat we buiten deze visie om, hun bescheid kunnen doen en dat de Kerk op de tweesprong staat tussen een lezen van de Bijbel in de geest van de eerste en van de zesde opvatting.’¹⁴³¹ Met deze visie zet Berkhof zelf ‘de derde stap’ waarvoor hij in zijn eerdere artikel in *In de waagschaal* gepleit heeft.

In vergelijking met *Christelijk Geloof* valt in deze twee artikelen in *In de waagschaal* de grote stelligheid van Berkhof op. In kort bestek schetst Berkhof de kern waar het volgens hem om gaat en geeft hij zijn eigen positie aan. Hij geeft er blijk van langs een historische lijn te willen denken; het gaat om Israël in verleden, heden en toekomst en het gaat hem specifiek om Israël als volk. In *Christelijk Geloof* gebruikt Berkhof zijn beschrijving van de weg van Israël om de ontrouw van de mens aan te tonen; het gaat hem dan niet meer specifiek om Israël als volk. Er vindt daarmee een verschuiving plaats. Van de historische benadering in de artikelen in *In de waagschaal* gaat Berkhof in *Christelijk Geloof* over op een existentiële dui-

¹⁴²⁸ ‘De staat Israël en de theologie’, *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 36 (4 juni 1955), 890.

¹⁴²⁹ ‘De staat Israël en de theologie’, *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 36 (4 juni 1955), 890; zo geciteerd door Berkhof.

¹⁴³⁰ ‘De staat Israël en de theologie’, *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 36 (4 juni 1955), 890.

¹⁴³¹ ‘De staat Israël en de theologie’, *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 36 (4 juni 1955), 890.

ding van Israël. In termen van historische en theologische (dis)continuïteit gezegd: het specifieke karakter van de relatie God-Israël verdwijnt buiten beeld ten gunste van een universele uitleg van de betekenis van het bestaan van Israël. De concreetheid waarmee hij in zijn artikelen in *In de waagschaal* over Gods betrokkenheid bij en heilsbeloften voor Israël als volk spreekt, is in de lijn van zijn vroegere artikel in *Wending* en sluit aan op *Christus de zin der geschiedenis*. Men kan dit deels verklaren uit de specifieke bedoeling van de artikelen in *In de waagschaal* (de plaatsbepaling ten opzichte van Israël in zijn eigentijdse hoedanigheid), maar tegelijkertijd kan dan geconstateerd worden dat Berkhof die concreetheid niet vasthoudt in *Christelijk Geloof*. In zijn concept van de christologie zoals hij dat daarin ontvouwt, denkt Berkhof niet door vanuit de lijnen die hij eerder geschetst heeft inzake de relatie God-Israël; er vindt een verschuiving plaats van denken over de relatie God-Israël naar denken over de relatie God-mens, waarbij de plaatsbepaling ten opzichte van Israël als volk (gedacht vanuit de relatie God-Israël in verleden, heden en toekomst) secundair wordt. Deze verschuiving tekent zich al af in zijn artikel over Israël en de kerk in *Journal of Ecumenical Studies* (1969) in de manier waarop Berkhof tot nevenschikking van Israël en de kerk komt en enkele keren het bestaan van Israël uitlegt als spiegel van het menszijn. Ook dit artikel is daarom van belang mede betrokken te worden in de beeldvorming van Berkhofs visie op de relatie God-Israël.

Berkhof begint 'Israel as a theological problem in the Christian Church' in *Journal of Ecumenical Studies*¹⁴³² met een terugblik op de plaats die de bezinning op Israël heeft ingenomen in geschiedenis van de Wereldraad van Kerken (hierna: WCC) tot op dat moment; hij is daarin gedetailleerder dan in zijn artikelen in *In de waagschaal*. Allereerst blikt hij terug op de vierde vergadering van de WCC te Uppsala (juli 1968). Tijdens die bijeenkomst stuitten pogingen van met name Europese protestantse zijde om een bezinning op gang te brengen op 'Israel as a theological problem in the Christian Church' op veel verzet bij de Arabische christenen. De oorzaak daarvoor lag niet alleen in de problemen die men had met de staat Israël, maar was ook het gevolg van 'a widespread and also deeply rooted conviction that God's revelation in "ancient Israel" was completely fulfilled in the incarnation and the events recorded in the New Testament'.¹⁴³³ Van Europese zijde was hevig verzet tegen deze gedachtegang. Dit verzet hing volgens Berkhof nauw samen met een verschil in visie op de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament. De waardering voor het Oude Testament heeft sinds de Reformatie politieke en sociale betekenis gehad en was ook actueel tijdens de Jodenvervolgving door Hitler en bij de stichting van de staat Israël. Met teleurstelling constateert Berkhof: 'For all those reasons one would expect that "Israel as a theological problem" would have been an important object of study and dialogue in the World Council of Churches. This, however, was not the case. For the most part, the subject was purposely avoided. As a result, the Council had several shameful discussions and made some ill-considered half-decisions.'¹⁴³⁴

¹⁴³² 'Israel as a theological problem in the Christian Church', in: *Journal of Ecumenical Studies* Volume VI summer 1969 number 3 (329-347); hierna geciteerd als *JES*.

¹⁴³³ *JES*, 330.

¹⁴³⁴ *JES*, 331.

Berkhof beschouwt deze gang van zaken als geheel in lijn met de eerdere vergaderingen van de Wereldraad van Kerken, te beginnen met de oprichtingsvergadering in 1948 te Amsterdam. Daar leek wel bereidheid te bestaan om de theologische bezinning op Israël een plaats te geven, getuige het feit dat in een rapport van deze Vergadering tot de ‘Concerns of the Churches’ ook ‘the Christian approach to the Jews’ gerekend werd.¹⁴³⁵ In een nadere uitleg hiervan blijkt het dan te gaan om ‘mission work among the Jews’, waarbij opgemerkt wordt dat Israël weliswaar een unieke positie heeft in Gods heilsplan, maar – merkt Berkhof op: ‘As appears from what follows, the word “unique” has only to do with the past (the Old Testament as a preparation for Christ).’¹⁴³⁶ Verder stelt het rapport uit 1948 dat men het als een goddelijk mysterie beschouwt dat het Joodse volk Christus niet erkent: ‘a divine mystery which finds its only sufficient explanation in the purpose of God’s unchanging faithfulness and mercy (Rom. 11:25-29).’¹⁴³⁷ Tenslotte wijst het rapport op de implicaties en complicaties van de opkomst van de staat Israël, maar – zo wordt erin gesteld: ‘On the political aspects ... we do not undertake to express a judgement. Nevertheless we appeal to the nations to deal with the problem not as one of expediency-political, strategic, or economic – but as a moral and spiritual question that touches a nerve centre of the world’s religious life.’¹⁴³⁸ Maar, stelt Berkhof: ‘The WCC itself proved unable to do what it demanded from the nations.’¹⁴³⁹ Want op de Assemblée van de WCC in Evanston (1954) bleek het vanwege de spanningen in het Midden-Oosten niet mogelijk te zijn iets gezamenlijks te verwoorden met betrekking tot Israël. Vooral door gedelegeerden uit Europa werd er op aangedrongen om in het eindrapport over het thema van de Assemblée (‘Christ – the Hope of the world’) een paragraaf op te nemen over ‘The Hope of Israel’. Maar het was tevergeefs. Zelfs een motie om dan in het voorwoord van het rapport te vermelden ‘that many deplored the omission of Israel in a report on the hope’ werd niet aangenomen. Dit was volgens Berkhof mede het gevolg van een telegram van de Libanese politicus Malik; deze drong er zeer sterk op aan ‘to avoid any statement about a lasting relevance of the Jewish people, since all promises to ancient Israel are fulfilled in Christ.’¹⁴⁴⁰ Deze lijn werd volgens Berkhof ook gesteund door velen voor wie de kwestie in het geheel geen betekenis had. ‘From that time on, it was even less possible than before to find a common WCC word about future promises for Israel, let alone about a theological meaning of the present position of the Jews.’¹⁴⁴¹ Op de Assemblée van de WCC in New Dehli gebeurde op dit punt dus niets, behalve een herhaling van de veroordeling van antisemitisme. En wat in 1968 in Uppsala gebeurde ‘was of merely negative character’.¹⁴⁴² Ondertussen kwam er in de Rooms Katholieke Kerk ook meer aandacht voor Israël als theologisch probleem. Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie bleek er een grote bereidheid te bestaan om af te rekenen met het wijdverbreide idee dat de Joden

¹⁴³⁵ JES, 331.

¹⁴³⁶ JES, 331.

¹⁴³⁷ JES, 332 (geciteerd door Berkhof).

¹⁴³⁸ JES, 332 (geciteerd door Berkhof).

¹⁴³⁹ JES, 332.

¹⁴⁴⁰ JES, 332; vgl. ‘Israël als theologisch struikelblok’ (*In de waagschaal*, jaargang 10, nummer 35 (28 mei 1955), 874).

¹⁴⁴¹ JES, 332.

¹⁴⁴² JES, 332.

anders dan andere volkeren en vooral in contrast tot de christenen beschouwd moesten worden als ‘moordenaars van God’.¹⁴⁴³ Onder druk van de Arabische katholieken bleef in de ‘Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions’ de paragraaf over de Joden beperkt van omvang. Berkhof is er wel positief over: ‘This sympathetic paragraph breathes an atmosphere close to that of Amsterdam (1948).’¹⁴⁴⁴ Zo wordt het antisemitisme afgewezen, mede tegen de achtergrond van de gemeenschappelijke achtergrond van Joden en christenen. Tegelijkertijd is de verklaring wel erg terughoudend op het punt van ‘a continuing religious relevance of the Jews’¹⁴⁴⁵: de Joden blijven wel geliefd door God omwille van hun vaders en vanwege de onberouwelijkheid van de roeping en genadegaven van God (Romeinen 11:28-29), maar pas op de dag des Heren zullen zij samen met de andere volkeren God dienen. Berkhof concludeert hieruit: ‘According to this, if there is any privilege for the Jewish people, it is part of a future promised to all nations.’¹⁴⁴⁶ Hij wijst er echter ook op, dat de term ‘Jewish people’ niet gebruikt wordt in de verklaring. ‘So the relation between the former nation of Israel and the present Jews remains unclear. As a consequence of this whole trend, any allusion to the State of Israel is absent.’¹⁴⁴⁷

Voor wat betreft de WCC is er echter in de tussentijd nog meer gebeurd. Verschillende commissies en geledingen in de WCC hebben het gesprek erover gaande proberen te houden. Zo verscheen er reeds in april 1955 (na de verwarrende afloop van Evanston) een thema-nummer van *The Ecumenical Review* over vragen met betrekking tot Israël, er werden conferenties gehouden en sinds 1961 werd het ‘Committee on the Church and the Jewish People’ actief. In 1963 gaf de vierde wereldconferentie van ‘Faith and Order’ (onderdeel van de WCC) opdracht tot ‘a careful study of the place of the people of Israel in relation to God’s purpose in the Old and New Covenant.’¹⁴⁴⁸ Dit resulteerde in het rapport ‘The Church and the Jewish People’, dat in 1967 te Bristol door de vergadering van de commissie ‘Faith and Order’ werd aanvaard.¹⁴⁴⁹ Berkhof is zeer positief over dit rapport, maar constateert dat het helaas nauwelijks aandacht gekregen heeft ten gevolge van de zesdaagse oorlog die enkele weken voor de presentatie van het rapport begonnen was. Met spijt constateert hij: ‘This report, the first substantial ecumenical utterance on our subject, could have meant a great milestone and turning point. ... It is deeply deplorable that for nontheological reasons this careful and cautious study, which contains a large number of important considerations, cannot function as a starting point for a real ecumenical dialogue.’¹⁴⁵⁰ Hij pleit er dan ook voor dit rapport opnieuw en alsnog de aandacht te geven die het verdient.

Alvorens over te gaan tot een meer inhoudelijke bespreking van zijn eigen zienswijze met betrekking tot Israël als theologisch probleem noemt Berkhof enkele punten uit het Bristol-rapport die naar zijn idee in het bijzonder van betekenis zijn.

¹⁴⁴³ JES, 332.

¹⁴⁴⁴ JES, 333.

¹⁴⁴⁵ JES, 333.

¹⁴⁴⁶ JES, 333.

¹⁴⁴⁷ JES, 333.

¹⁴⁴⁸ JES, 333.

¹⁴⁴⁹ JES, 333; het rapport is gepubliceerd in *New Directions in Faith and Order*, Bristol 1967 (*Faith and Order Paper No. 50*, 69-80).

¹⁴⁵⁰ JES, 333-334.

Zo vindt hij het opvallend, dat verschillen niet verdoezeld worden, maar dat er toch ook instemming is op enkele kernpunten. Als eerste voorbeeld noemt hij wat in het rapport gesteld wordt over de betekenis van het Joodse volk voor de kerk: 'We are convinced that the Jewish people still have a significance of their own for the Church. It is not merely that by God's grace they have preserved in their truths and insights into this revelation which we have tended to forget ... But it also seems to us that by their very existence in spite of all attempts to destroy them, they make it manifest that God has not abandoned them.'¹⁴⁵¹ Als tweede voorbeeld noemt hij wat in het rapport gesteld wordt ten aanzien van de toekomst van het Joodse volk: 'We believe that in the future also God in his faithfulness will not abandon the Jewish people, but that his promise and calling will ultimately prevail so as to bring them to their salvation. This is to us an assurance that we are allowed to hope for the salvation of all who do not yet recognize Christ.'¹⁴⁵² Weliswaar blijken de wegen over de invulling van deze gezamenlijke uitspraken uiteen te gaan, maar dat zou juist als startpunt kunnen dienen voor de theologische discussie die tot nu toe volgens Berkhof vermeden werd. Hij beseft dat die discussie spannend en fundamenteel zal zijn en citeert daarom in deze met instemming het Bristol-rapport: 'For the conversation among us has just begun and we realize that in this question the entire self-understanding of the Church is at stake.'¹⁴⁵³

Aansluitend bij wat in het Bristol-rapport gesteld is, pleit Berkhof vervolgens ook zelf voor de erkenning van de blijvende betekenis en plaats van Israël in Gods plan en heilsgang met de wereld. Zo stelt hij allereerst aan de orde dat veel theologen de kerk aanduiden als 'het nieuwe Israël'. 'They believe that in the New Testament the church is the more spiritualized heir of a nation called Israel which was in a former stage the shape of God's people in the world. Nowhere in the New Testament, however, is Israel considered as the first stage of the "salvation rocket", thrown off at the right moment after having served its turn.'¹⁴⁵⁴ In plaats daarvan ziet Berkhof twee lijnen in het Nieuwe Testament. De ene betreft Israël voor zover het de messias wel aanneemt. Dan verandert het 'from an isolated people into the nucleus of the now universalised people of God'¹⁴⁵⁵; dit wordt bijvoorbeeld in Efeziërs 2 zo beschreven. De andere lijn waarlangs de nieuwtestamentische gedachtegang zich ontwikkelt hangt samen met de afwijzende reactie van Israël op het evangelie: 'Israel continued and consummated its long history of rebellion against God's grace by denying its Messiah. So it denied its vocation and role in the universalized stage of God's work and condemned itself to becoming the last instead of the first.'¹⁴⁵⁶ Deze lijn ziet Berkhof terug in het evangelie naar Mattheüs, in 2 Corinthiërs 3 en in Romeinen 9–10. In geen van beide lijnen verliest Israël zijn betekenis. 'It is not a neutral entity, but functions as either a nucleus or a stumbling block. Therefore, the name Israel is never used in the New Testament for another, more spiritualized community apart from Israel, called the church. Also, the "true Israel" (over against the Israel "after the flesh") is the real Israel, the obedient remnant of the people

¹⁴⁵¹ *JES*, 334 (geciteerd door Berkhof).

¹⁴⁵² *JES*, 334 (geciteerd door Berkhof).

¹⁴⁵³ *JES*, 334 (geciteerd door Berkhof).

¹⁴⁵⁴ *JES*, 335.

¹⁴⁵⁵ *JES*, 335.

¹⁴⁵⁶ *JES*, 335.

(Rom. 2:28-29; 9:6; 1 Cor. 10:18).¹⁴⁵⁷ Maar ook het ‘ongehoorzame’ deel van Israël is niet door God vergeten. ‘It still stands under his promise and grace.’¹⁴⁵⁸ Berkhof maakt dit laatste duidelijk aan de hand van Romeinen 9-11. Hij merkt daarover allereerst op, dat deze hoofdstukken als een eenheid moeten worden gezien. Vervolgens stelt hij, dat de uitbundigheid van de doxologie aan het eind van hoofdstuk 11 (33-36) het onmogelijk maakt af te doen aan wat in het eraan voorafgaande beschreven staat ten aanzien van Israël. In de derde plaats moet men de hoop die Paulus kennelijk voor Israël had niet afdoen als vorm van ‘wishful thinking’, omdat voor Paulus zelf deze hoop theologisch gefundeerd was. ‘He writes: “As regards election they are beloved for the sake of their forefathers. For the gifts and the call of God are irrevocable.” (Rom. 11:28-29). He means that God’s call of Israel as his first born son ultimately cannot be undone by Israel’s disobedience. If it could, God’s subsequent call of the gentiles could also be undone.’¹⁴⁵⁹ Wel blijkt dat de roep die van God uitgaat naar zowel Israël als de volkeren tot op zekere hoogte gefrustreerd kan worden door de ongehoorzaamheid van de mens (Romeinen 11:20-24). Maar dat betekent niet dat Gods genade afhankelijk is van de aanvaarding daarvan door de mens. Integendeel, zo blijkt volgens Berkhof uit wat Paulus verder zegt. ‘In spite of its disobedience, Israel remains beloved in its election; God’s call is irrevocable. That is the reason why Paul anticipates a total reconciliation between God and Israel.’¹⁴⁶⁰

Christenen die dus Israël als door God verworpen beschouwen, moeten ook zichzelf als verworpen beschouwen – gezien de eigen ongehoorzaamheid als heidense kerk jegens God. Het omgekeerde is echter ook waar, stelt Berkhof: ‘If we dare to believe in an irrevocable love of God for a sinful world, we believe in such a love for God’s first born son as well; or, even better, we venture to believe in such a love for ourselves, because we see this love mirrored primarily in God’s fellowship with Israel. “Israel-theology” is a highly existential concern for the Christian Church.’¹⁴⁶¹ Berkhof gaat daarom niet mee in de pogingen om de gesignaleerde dualiteit tussen Israël en de volkeren op te lossen ten nadele van Israël. Hij kent juist een positieve betekenis toe aan de ‘tegenover-rol’ van Israël, ook in zijn afwijzing van Jezus als de messias. ‘According to the New Testament, we believe that also that part of Israel which did not accept Christ retained such an over-against function in respect to the church as well as to the world, as a mirror and guarantee of God’s love, which transcends our yes or no.’¹⁴⁶²

Tegen deze achtergrond stelt Berkhof, dat men de Joden op één of andere manier moet beschouwen als ‘the other half of God’s people’.¹⁴⁶³ De kerk zou zich moeten afvragen wat het betekent, dat zij voortdurend begeleid wordt door ‘de oudste zoon’ van wie zij vervreemd is, maar met wie zij tegelijkertijd onlosmakelijk verbonden is. Berkhof constateert echter, dat er op dit ‘beslissende punt’ nog weinig doorgedacht is, in elk geval niet in de kringen waarin hij zich als theoloog beweegt. Ie-

¹⁴⁵⁷ JES, 335.

¹⁴⁵⁸ JES, 336.

¹⁴⁵⁹ JES, 336.

¹⁴⁶⁰ JES, 337.

¹⁴⁶¹ JES, 337.

¹⁴⁶² JES, 337.

¹⁴⁶³ JES, 337.

mand als Karl Barth heeft er wel over doorgedacht en komt tot de gedachte, dat Israël de negatieve zijde van Gods omgang met de mens representeert in het oordeel en lot dat hen treft – hoewel later zal blijken dat Israël toch Gods geliefde kind is.¹⁴⁶⁴ Anderen leggen nadruk op datgene wat het christendom kan leren van het jodendom, juist omdat het christendom zo weinig gedaan heeft met het Oude Testament. Zij wijzen op de visie van onafhankelijke denkers als Buber, Rosenzweig en Schoeps op het Oude Testament, of zij voelen zich aangesproken door de joodse nadruk op de mens als medewerker aan de gerechtigheid Gods op aarde en de trouw aan het aardse zoals die in het jodendom geleerd wordt in een diep besef van de verborgenheid Gods. Berkhof vindt dat hier een corrigerende werking van uitgaat naar het christendom, maar hij constateert aan de andere kant een grote omzichtigheid om iets te doen met het gegeven van de ‘verharding’ van Israël, uit een begrijpelijke vrees om verdacht te worden van antisemitisme.¹⁴⁶⁵ Hij betreurt, dat het daardoor niet tot een fundamenteel gesprek met het jodendom komt over de verschillpunten met het christendom. Want: ‘We cannot pretend that the two parts of the people of God are one and the same. Jesus Christ, and with him the whole question of truth, stands between us.’¹⁴⁶⁶

De consequentie van dit alles is een grote verlegenheid over het woord dat gebruikt moet worden om de relatie van het christendom ten opzichte van het jodendom normatief mee te karakteriseren: ‘Should it be “mission”, or “ecumenical dialogue” or something else?’¹⁴⁶⁷ Het woord ‘zending’ is voor velen niet meer aanvaardbaar. Berkhof is het daarmee eens. ‘For good reasons we want to avoid a word that has been applied to the pagan world. It obscures the decisive fact that we have a fundamental common heritage with the Jews, namely, what they call the Tenakh, and we the Old Testament.’¹⁴⁶⁸ Maar evenmin is het een ‘oecumenisch gesprek’, omdat het belijden van Jezus Christus niet de kern is van het joodse geloof. Berkhofs voorkeur gaat uit naar het woord ‘gesprek’, zoals ook in de kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk (1951) gebruikt wordt om de verhouding tot Israël mee aan te duiden, in onderscheid tot zending onder de andere volkeren. Toch is het volgens Berkhof onjuist om ‘zending’ en ‘oecumenisch gesprek’ in deze tegenover elkaar te stellen; met een verwijzing naar het Bristol-document stelt hij dat het niet zozeer een ‘of-of’ is, maar een ‘min of meer’. Zelf wil hij nog een stap verder gaan, tegen de achtergrond van de uitspraak van Paulus dat het de taak van de kerk is om Israël ‘jaloers te maken’ (Romeinen 11:11,14). Het gaat dan niet om woorden, maar om het getuigenis van de werking van de Geest. ‘We cannot convince the Jews by arguing that in Christ the fullness of time has come upon us. They can be convinced if our existence would show this fullness as the fullness of the Spirit.’¹⁴⁶⁹ Alleen onder dit gezichtspunt (van het jaloers maken) zal er kracht gelegen zijn in gesprek en zending in relatie tot de Joden, al zal dat altijd gepaard moeten gaan met het besef dat het gesprek van christelijke zijde gekenmerkt moet worden door voorzichtigheid, nederigheid en openheid ‘as an expression of our conviction that we belong

¹⁴⁶⁴ JES, 338; verwijzing naar *Kirchliche Dogmatik* II, 2, 34.

¹⁴⁶⁵ JES, 339.

¹⁴⁶⁶ JES, 339.

¹⁴⁶⁷ JES, 339.

¹⁴⁶⁸ JES, 339.

¹⁴⁶⁹ JES, 340.

together in God's promise, and that we therefore must do what we can for present: "prepare the way of the Lord".¹⁴⁷⁰

Een ander punt dat Berkhof aan de orde stelt, is het gegeven van de huidige staat Israël in het land Palestina. Berkhof stelt in zijn artikel in *Journal of Ecumenical Studies* de stichting en het voortbestaan van de staat Israël te beschouwen als een teken, 'a sign among many others that Israël, in spite of age-long attempts tot exterminate it, did not lose its identity, because it is a special object of God's faithfulness and promises.'¹⁴⁷¹ De hele geschiedenis van Israël wordt daar volgens Berkhof door gekenmerkt. Vandaar dat hij het woord 'sign' gebruikt, waarbij hij opmerkt dat een teken ook weggenomen kan worden en dat men ook te ver kan gaan in de visie op de staat Israël: 'No Christian is divinely legitimated to say that this exciting and endangered political experiment is more than a sign, namely, the fulfillment of the prophecies, if only because such fulfillment will imply the reunion of the two sepeparated parts of the people of God. If it is a preliminary sign, it leads us as Christians to a sympathetic attitude, but does not bind us to approve of all that this state does. The theological line which we draw here does not necessarily imply a pro-Israeli attitude in the Middle East cause.'¹⁴⁷² Toch blijkt voor velen de consequentie van deze lijn te zijn, dat ze Israël sterk steunen. Berkhof signaleert, dat dit ook samenhangt met een bepaalde visie op de theologische betekenis van het land. Hoewel veel theologen om hem heen niet verder komen dan de staat Israël te duiden als 'a sign', wil hij wel ingaan op de vraag of ook het land deel uitmaakt van de beloften aan Israël en probeert hij te schetsen voor welke problemen men dan komt te staan. Met een aantal punten hoopt hij de discussie op gang te brengen.

Allereerst poneert hij: 'The Israelitic form of God's work is not destroyed in the following period of universalization.'¹⁴⁷³ Met de komst van het Nieuwe Testament is het Oude niet voorbijgegaan; er blijft een eigen relatie van God tot Israël. Dat roept dan de vraag op naar de relatie van het bestaan van Israël in relatie tot een geografisch gebied. Ten tweede stelt Berkhof: 'According to the New Testament writer, many prophecies were fulfilled in Christ, but they never apply this expression to the promises of the land.'¹⁴⁷⁴ En waar sprake is van vervulling heeft dit ook nogal eens de betekenis van 'bevestiging' van eerdere beloften. Een derde aspect dat Berkhof onder de aandacht brengt, is dat de landbelofte in het Nieuwe Testament weliswaar lijkt te worden verworpen, maar dat dit toch niet het geval is. Dat Jeruzalem na de verwoesting in het jaar 70 in heidense handen valt, wordt namelijk als iets tijdelijks beschouwd ('totdat de tijden der heidenen vervuld zijn', Mattheüs 21:24). Verder dient men, zo stelt Berkhof in een vierde punt, te beseffen 'that in the time when Israel rejected Jesus, any promise about a restoration of Israel played only a marginal role in the minds of the Christians'.¹⁴⁷⁵ Dit wil niet zeggen dat die verwachting er niet was. 'On the contrary, we believe that it was too self-evident to

¹⁴⁷⁰ JES, 340.

¹⁴⁷¹ JES, 340.

¹⁴⁷² JES, 340; met 'the two sepeparated parts of the people of God' bedoelt Berkhof zijn in het voorgaande beschreven schets van de twee gestalten van Israël (in en buiten de kerk).

¹⁴⁷³ JES, 341.

¹⁴⁷⁴ JES, 341.

¹⁴⁷⁵ JES, 342.

be expressed at length.¹⁴⁷⁶ Zo was het volgens Berkhof voor Paulus ondenkbaar, dat herstel van Israël geen geografische strekking had. In een vijfde punt gaat Berkhof hier nader op in en brengt het in verband met een eigentijdse ontwikkeling in de theologie: 'In debates about this question it appeared that many reject these insights because they are incompatible with the more or less conscious existentialistic presuppositions of their own theology.'¹⁴⁷⁷ Daar tegenover stelt Berkhof: 'God's work in our world always has aspects of time and space involved in it.'¹⁴⁷⁸ Waarna hij in een zesde punt concludeert: 'If this is true, the way is open to a new reflection on the connection between Israel's promised future and the promised land. The fact that God's work is now universalised does not mean that it does not need a geographical centre.'¹⁴⁷⁹ Het frappeert Berkhof in dit verband, wat er in het Midden Oosten gebeurt: 'Palestine moves more and more to the center of our planet.'¹⁴⁸⁰ Zijn overwegingen mogen echter, stelt Berkhof, niet rechtstreeks op de staat Israël betrokken worden. Van een vervulling van de oudtestamentische profetieën over het land is met de komst van de staat Israël geen sprake; meer dan een 'teken' kan de staat Israël dan ook niet zijn. Dat neemt voor Berkhof niet weg, dat het land wel van betekenis blijft, ook al vanwege de universele betekenis die in het hebreeuwse woord 'eretz' meeklinkt. Evenals Israël als volk een spiegel is voor de wereld, zo ook het land: 'Both owe their particular existence to their universal meaning. ... Israel is not only meant to be coexistent [as a state among others] but proexistent.'¹⁴⁸¹ Voor Berkhof betekent dit: 'God's promises will be fulfilled when this state will reflect his will for the fellowship of mankind as a whole.'¹⁴⁸² Israël zal zich met haar inwoners dus in positieve zin moeten gaan onderscheiden van de rest van de wereld, maar daar is nog weinig tot niets van te zien: 'It is clear that the present state is still far from this vision. Only a minority in that country even share this ideal. The majority wish to live in a state like all others. Moreover, instead of being open and inclusive, the State of Israel is more or less closed and exclusive...'¹⁴⁸³ Berkhof wijt dit deels aan het zionisme, maar ziet de geslotenheid versterkt worden door de geweldige vijandschap van de omringende landen jegens de staat Israël. Berkhof wil daarmee geen oordeel over de leiders van de staat Israël uitspreken. 'We just want to explain why, from the point of view of our Christian expectation for Israel's future, we cannot call the State of Israel the fulfilment of the prophecies.'¹⁴⁸⁴ Dat de diaspora tegen de theologische betekenis van het land zou pleiten acht Berkhof een onjuiste gedachte. In feite kan Israël ook door de diaspora zelfs een zegen zijn 'in het midden van de aarde', in een soort dubbele loyaliteit: 'The Jews can bear this double loyalty as far as they stand for the deepest universal meaning of their new state; then, as a consequence of it, they will stand also for the

¹⁴⁷⁶ JES, 342; Berkhof werkt dat zelf in *Christelijk Geloof* echter niet uit, terwijl dat wel te verwachten zou zijn.

¹⁴⁷⁷ JES, 343.

¹⁴⁷⁸ JES, 343.

¹⁴⁷⁹ JES, 343.

¹⁴⁸⁰ JES, 343.

¹⁴⁸¹ JES, 344.

¹⁴⁸² JES, 344; hij verwijst hierbij naar Jesaja 19:24: 'In die dagen zal Israël de derde zijn naast Egypte en Assur, een zegen in het midden van de aarde'.

¹⁴⁸³ JES, 344.

¹⁴⁸⁴ JES, 344.

highest ideal that the state in which they [at that moment] live had to incorporate. So the Jew is called to guide us in the demythologising of all kind of nationalism.¹⁴⁸⁵ Juist de onlosmakelijk met het Joodse volk verbonden gerichtheid op het land krijgt ook hierin zijn betekenis.

Aan het eind van zijn artikel doet Berkhof een dringend beroep op de WCC om de vragen rondom Israël op de agenda te plaatsen, omdat Israël nog steeds van betekenis is voor de kerk: 'The supposition of the theological position outlined above is the belief that Israel was, is and will remain a very concrete nucleus and mirror of God's relation with man. In Israel's fate the church can read in a more evident and eloquent way than any other what it means to live in a still unredeemed world and nevertheless live by God's faithfulness.'¹⁴⁸⁶ Hij betreurt met Karl Barth dat Israël als 'God's first born son' en 'older brother' niet meedoet in het oecumenische gesprek.¹⁴⁸⁷ Wat hem vooral verontrust, is dat Israël niet eens gemist wordt in dat gesprek: 'the churches do not even suffer from its absence'.¹⁴⁸⁸ Om anderen van dat gemis bewust te maken stelt hij voor dat de WCC een conferentie beleggt die zich beperkt tot de vraag 'whether, according to the New Testament, Israel after the resurrection of Christ still has future of its own and role of its own'.¹⁴⁸⁹ Het Bristol-document 'The church and the Jewish People' zou een uitstekend uitgangspunt kunnen zijn voor het gesprek over Israël. Berkhof beseft, dat het moment waarop hij dit voorstelt (kort na de zesdaagse oorlog in 1967) niet erg gelukkig lijkt, maar hij hoopt dat de leden van de Wereldraad van Kerken zich niet door de politieke actualiteit laten weerhouden. 'It is a test case of our ecumenical fellowship whether or not we venture to put Israel on our agenda.'¹⁴⁹⁰

In vergelijking met *Christelijk Geloof* valt in 'Israel as a theological problem in the Christian Church' opnieuw de concreetheid op waarmee Berkhof ingaat op Israël. Een substantieel deel van het artikel is gewijd aan bezinning op de landbeloften. Dit hangt deels samen met het oogmerk van Berkhof om het ontstaan van de staat Israël in een theologisch licht te plaatsen en op die manier weg te halen uit de politieke gevoeligheden die een inhoudelijk gesprek over Israël in de weg blijken te staan. Berkhof typeert Israël – duidelijker uitgewerkt dan in eerdere artikelen – als een spiegel voor de volkeren, waarin Gods trouw weerkaatst wordt – of het nu gaat om Israël in het verleden, in het heden of in de toekomst; juist daarin is Israël van blijvende betekenis voor de kerk. Dit laatste komt ook bij Berkhofs beschrijving van 'de weg van Israël' in *Christelijk Geloof* duidelijk naar voren. In *Christelijk Geloof* gaat hij echter veel beknopter in op de landbelofte; hij beperkt zijn opmerkingen hierover tot een kort excurs, waarin hij bovendien minder duidelijk positie kiest ten gunste van Israël dan in 'Israel as a theological problem in the Christian Church'. Ook is Berkhof in 'Israel as a theological problem in the Christian Church' concreter met het oog op de toekomstverwachting voor Israël (ook voor de staat Israël) dan in *Christelijk Geloof*. Hoewel hij in *Christelijk Geloof* juist oproept tot het

¹⁴⁸⁵ JES, 345.

¹⁴⁸⁶ JES, 346.

¹⁴⁸⁷ JES, 346, verwijzing door Berkhof naar Barths *Kirchliche Dogmatik* IV, 3.

¹⁴⁸⁸ JES, 346.

¹⁴⁸⁹ JES, 346.

¹⁴⁹⁰ JES, 346.

ontwikkelen van een ‘theologie na de terugkeer’¹⁴⁹¹ werkt hij daarin de gedachten die hij daarover niet lang daarvoor geponeerd heeft in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ niet verder uit. Met de verschuiving van de aandacht van geschiedenis (de relatie God-Israël in verleden, heden en toekomst) naar de soteriologie verdwijnt ook de concreetheid uit Berkhofs plaatsbepaling ten opzichte van Israël.

Wel klinkt in de uitdrukkelijke waardering van het Bristol-document door wat Berkhof enkele jaren later ook in *Christelijk Geloof* naar voren brengt: de trouw van God die de ontrouw van Israël te boven gaat. Ook de wijze waarop hij dat in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ motiveert aan de hand van Romeinen 9-11 is vergelijkbaar met wat hij daarover in *Christelijk Geloof* schrijft. Een verschil is echter, dat Berkhof in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ positiever is over de ‘tegenover-rol’ van het niet bekeerde deel van Israël ten opzichte van de kerk. Ook zijn waardering van de diaspora als positief teken van de blijvende betekenis van Israël valt op. In *Christelijk Geloof* lijkt hij in deze wat meer op de lijn van Barth te zitten, die meer nadruk legt op het oordeels-element in het lot dat Israël na de komst van Jezus treft; slechts in een bijzin wijst hij op de positieve functie van de verharding van Israël in de optiek van Paulus.¹⁴⁹²

Evenals in *Christelijk Geloof* constateert Berkhof ook in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ ten aanzien van de verdeeldheid binnen Israël zelf, dat het volk in twee gestalten verder gaat. In *Christelijk Geloof* vervaagt echter meer dan in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ het verschil tussen de het bekeerde deel van Israël en de bekeerlingen uit de heidenen; de kerk als geheel wordt dan door Berkhof beschouwd als gestalte van Israël. In beide publicaties maakt de gang die God door de geschiedenis heen met Israël gaat deel uit van zijn universele heilswil, die gestalte krijgt in de komst van Christus. Anders dan in *Christelijk Geloof* laat Berkhof in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ wel meer ruimte voor een eigen plaats van Israël in de wijze waarop God door de tijd heen onderweg is naar de voltooiing van zijn plan met de wereld. In *Christelijk Geloof* anticipeert Berkhof meer op een bekering van Israël als geheel, voorafgaand aan de voleinding.

Al met al tekent zich in het *Journal of Ecumenical Studies* het begin van een verandering in de benadering van Berkhof af. Zowel in zijn artikelen in *Wending* en in *In de waagschaal*, als in *Christus de zin der geschiedenis* toont Berkhof zich duidelijk onder de indruk en bewust van de heilsbetekenis die in Gods relatie met Israël besloten ligt voor de volkeren; hij denkt vanuit Israël naar de volkeren toe. In zijn artikel in het *Journal of Ecumenical Studies* benadert hij Israël veel meer vanuit het schisma tussen kerk en synagoge (op het punt van het belijden van Jezus als de messias) en komt hij tot een nevenschikking van kerk en Israël. In deze nevenschikking krijgt Israël een universele betekenis, maar meer als beeld van de mensheid, dan als volk van waaruit het heil tot de andere volkeren komt. Er vindt ook een vorm van vergeestelijking plaats, doordat Berkhof het tot Jezus bekeerde deel van Israël samen met de gelovigen uit de andere volkeren beschouwt als deel van het universele godsvolk waartoe ieder gaat behoren die in Jezus gaat geloven. Hij

¹⁴⁹¹ CG, 264.

¹⁴⁹² CG, 256.

brengt heilsbeloften ook meer met de wereld als geheel in verband, dan specifiek met Israël als volk in zijn eigentijdse hoedanigheid; zijn denken in termen van plaats en ruimte (over de landbelofte) is in dat verband ook minder geprononceerd in het artikel in *Journal of Ecumenical Studies* dan in zijn eerdere artikelen. Opvallend is in dit verband, dat hij in het *Journal of Ecumenical Studies* de terugkeer naar Palestina en de stichting van de staat Israël niet meer als ‘aanvankelijke vervulling van Gods beloften’ aanduidt, maar als ‘teken’; in het artikel ‘De staat Israël en de theologie’ in *In de waagschaal* koos hij er nog bewust voor verder te gaan dan de aanduiding daarvan als ‘teken’. Het gaat Berkhof in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ om een opwaardering van de plaats van Israël naast de kerk, maar hij trekt hierbij zijn eerder uitgezette lijnen minder ver door dan men op basis van de eerdere stelligheid waarmee hij die poneerde zou kunnen verwachten. Hij beweegt zich gaandeweg in de richting van een meer existentieel-antropologische duiding van Israël, als volk waarin de mensheid als geheel gespiegeld wordt; met deze universalistische duiding van de betekenis van Israël gaat gepaard, dat Berkhof minder oog heeft voor het bijzondere van Israël als volk in zijn historische hoedanigheid in de relatie van God met de mensheid. In *Christelijk Geloof* werkt Berkhof zijn gedachtegang inzake Israël verder uit in de richting die hij in het *Journal of Ecumenical Studies* is ingegaan.

Op het punt van de historische en theologische (dis)continuïteit kan bij zijn artikelen in *In de waagschaal* en in het *Journal of Ecumenical Studies* in vergelijking met *Christelijk Geloof* geconstateerd worden, dat Berkhof langs een historische lijn denkt over de relatie God-Israël: Gods bemoeienis met Israël in verleden en toekomst maken voor Berkhof de conclusie onontkoombaar, dat die betrokkenheid van God bij Israël er ook in het heden is. Dit lijkt te duiden op een denken in termen van historische en theologische continuïteit. Er tekent zich echter ook historische discontinuïteit af, doordat Berkhof bij zijn begripsbepaling van Israël de etnische connotatie loslaat en daar een antropologische dimensie aan toevoegt. Berkhof is zich bewust van die verandering; Israël verandert ‘from an isolated people into the nucleus of the now universalised people of God’¹⁴⁹³. Hierbij schetst Berkhof ook het handelen van God als een verandering in de relatie met Israël: ‘God’s work is now universalised.’¹⁴⁹⁴ Dit impliceert theologische discontinuïteit, maar hier moet meteen bij opgemerkt worden, dat Berkhof deze verandering in het handelen van God (een beweging ‘weg’ bij Israël) niet in mindering wil brengen op de hoop voor Israël op een toekomstige nieuwe toewending tot Israël; het betreft dan wel een eigen weg die God met Israël gaat voor zover het zich niet tot Jezus als de messias bekeert. Globaal gezegd: in de hier besproken artikelen uit *In de waagschaal* en uit het *Journal of Ecumenical Studies* staan de elementen van historische en theologische discontinuïteit op gespannen voet met de indruk die zij geven van een denken in termen van historische en theologische continuïteit.

¹⁴⁹³ *JES*, 335.

¹⁴⁹⁴ *JES*, 343.

4.3.6 Vergelijking *Christelijk Geloof* (5^e druk) met eerdere uitgaven

Om de beeldvorming rondom *Christelijk Geloof* te completeren, zal nu tenslotte aangegeven worden op welke punten Berkhof wijzigingen aangebracht heeft tussen de eerdere drukken en de laatste door hem bewerkte uitgave van *Christelijk Geloof*. In het hoofdstuk over Israël zijn door Berkhof in de eerste drie herdrukken van *Christelijk Geloof* niet of nauwelijks wijzigingen aangebracht ten opzichte van de eerste uitgave. De 5^e druk verschilt echter wel op een aantal punten van de 4^e druk. In zijn voorwoord bij de 5^e druk geeft Berkhof zelf als belangrijkste wijzigingen aan dat hij de subparagraaf over de verwerping van Jezus en het excurs over de landbelofte geheel herschreven heeft. Daarnaast vermeldt hij enkele kleinere wijzigingen. Bij nauwkeurige vergelijking blijken er echter heel wat meer wijzigingen en aanvullingen aangebracht te zijn. Kennelijk heeft Berkhof ook op kleinere onderdelen een aantal reacties op *Christelijk Geloof* willen verwerken, al geeft hij niet expliciet aan naar aanleiding van wie hij dat doet.¹⁴⁹⁵ In de onderstaande beschrijving worden alleen de meest opvallende wijzigingen vermeld.

In een aantal gevallen gaat het om nuanceringen en preciseringen. Enkele voorbeelden zijn: de nadere omschrijving van het begrip ‘verbond’¹⁴⁹⁶; het tonen van meer begrip voor de vroomheid in het jodendom¹⁴⁹⁷; de toevoeging van een excurs over de titels van Jezus¹⁴⁹⁸ en zijn spreken over een ‘plaatsvervangend lijden’ van de knecht des Heren in plaats van een ‘plaatsvervangende verzoening’.¹⁴⁹⁹ Ook relativeert Berkhof in de 5^e druk enigszins zijn kritische opmerkingen over de ontrouw van Israël met de toevoeging: ‘Mij is geen volk bekend, dat zijn eigen geschiedenis, de grote mannen inclus, zo radicaal kritisch heeft getekend.’¹⁵⁰⁰ Verder wijzigt Berkhof boven een subparagraaf de aanduiding ‘Jezus de messias’ in ‘Jezus de heilbrenger’¹⁵⁰¹; ook op andere plaatsen vervangt hij het woord messias, bijvoorbeeld door ‘verbondsvervuller’¹⁵⁰² of ‘de opgestane brenger van de heilstijd’.¹⁵⁰³ Een uitspraak over de bekering van Israël en over het bekeerde Israël in relatie tot de kerk (‘Wij verwachten niet, dat Israël in de kerk zal worden opgelost en uitgewist, maar wel dat het daarin zijn centrale rol zal vervullen.’¹⁵⁰⁴) laat hij in de 5^e druk weg; wel handhaaft hij zijn uitspraak over de eigen gestalte van Israël naast de kerk (‘Het behoudt in de heilsperiode die wij beleven, als speciaal adres van de trouw en de beloften van God zijn eigen gestalte als apart volk met een apart land en een aparte weg van gericht en genade, dus ook met aparte toekomstbeloften (Romeinen 9:1-5; 11:28 s.). Die apartheid kan voor Israël een verzoeking worden tot hoogmoedig isolement, en voor de kerk een ergernis, omdat het haar de grenzen

¹⁴⁹⁵ Te denken valt onder meer aan commentaar van E. Flesseman-van Leer en anderen in *Weerwoord: Reacties op dr. H. Berkhof's "Christelijk Geloof"*, Nijkerk: Callenbach 1974.

¹⁴⁹⁶ Vgl. *CG*, 4^e druk, 247 en *CG*, 5^e druk, 233; vgl. *CG*, 4e druk, 255 en *CG*, 5^e druk, 240.

¹⁴⁹⁷ Vgl. *CG*, 4^e druk, 249 en *CG*, 5^e druk, 235.

¹⁴⁹⁸ Vgl. *CG*, 4^e druk, 269 en *CG*, 5^e druk, 252-253, waaronder de opmerking dat Jezus het gebruik van de koningstitel ‘messias’ met betrekking tot hem afwees.

¹⁴⁹⁹ Vgl. *CG*, 4^e druk, 256 en *CG*, 5^e druk, 241.

¹⁵⁰⁰ Vgl. *CG*, 4^e druk, 252 en *CG*, 5^e druk, 238.

¹⁵⁰¹ Vgl. *CG*, 4^e druk, 267 en *CG*, 5^e druk, 251.

¹⁵⁰² Vgl. *CG*, 4^e druk, 276 en *CG*, 5^e druk, 260.

¹⁵⁰³ Vgl. *CG*, 4^e druk, 273 en *CG*, 5^e druk, 257.

¹⁵⁰⁴ *CG*, 4^e druk, 277.

van haar universaliteit bewijst.¹⁵⁰⁵). Ook in zijn aanduiding van Jezus als ‘representant’ van Israël brengt Berkhof een wijziging aan. In de 4^e druk stelt hij: ‘Jezus zag zich als de representant van Israël, als de gehoorzame mens in wie het verbond vastheid krijgt, als de getrouwe rest waarop de profeten hoopten’¹⁵⁰⁶; in de 5^e druk (267) laat hij de restgedachte achterwege en (een accentverschil) het bepaalde lidwoord ‘de’, zodat de focus iets meer ligt bij de representatie van de mens en minder van Israël: ‘Jezus zag zich als representant van Israël, als de gehoorzame mens in wie het verbond vastheid krijgt.’ Naast deze nuanceringen en preciseringen zij erop gewezen, dat Berkhof in de 5^e druk de literatuurverwijzingen aanvult met verwijzingen naar recent verschenen publicaties die met het onderwerp te maken hebben.¹⁵⁰⁷

De herschreven subparagraaf over de verwerping¹⁵⁰⁸ verdient nadere aandacht. Over het geheel genomen is in de 5^e druk de aandacht wat meer komen te liggen bij de achtergrond van de verwerping, terwijl in de 4^e druk de negatieve rol van Israël als volk sterker naar voren komt en minder genuanceerd verwoord wordt dan in de 5^e druk. In beide beschrijvingen stelt Berkhof, dat Israëls handelen (de verwerping van Jezus als messias) in het Nieuwe Testament verstaan is in de lijn van de oudtestamentische ontrouwgeschiedenis en dat Israëls handelen plaatsvervangend was voor de mensheid als geheel.¹⁵⁰⁹

Meteen al in de opening van het excurs valt een duidelijk verschil op te merken. Na zijn beschrijving van de genadevolle toewending van God tot zijn volk in de komst van Jezus als de messias, opent Berkhof in de 4^e druk de paragraaf over de verwerping met te stellen: ‘Deze opperste betuiging van Gods verbondstrouw is door Israël beantwoord met een even sprekende afwijzing.’¹⁵¹⁰ Hiermee wekt Berkhof de indruk, dat hij Israël als geheel verantwoordelijk houdt voor de afwijzing van Jezus. In de 5^e druk opent hij de paragraaf over de verwerping echter genuanceerder: ‘Deze hoogste betuiging van Gods verbondstrouw stuitte binnen Israël op een even sprekende afwijzing.’ In plaats van een verwerping ‘door’ Israël schetst Berkhof hier een verwerping ‘binnen’ Israël. Toch wil Berkhof de gedachte dat in de afwijzing van Jezus heel Israël betrokken was blijkbaar niet loslaten, hoewel hij zich in de 5^e druk na de hiervoor genoemde openingszin wel wat omzichtiger uit dan in de 4^e druk. Daarin stelde Berkhof (meteen de openingszin): ‘In zijn verantwoordelijke leiders heeft Israël de brenger van zijn heilstijd afgewezen en overgeleverd aan de doodstraf’¹⁵¹¹, terwijl hij in de 5^e druk na de openingszin vervolgt met: ‘Jezus werd des doods schuldig bevonden door hen die in die tijd de religieuze representanten en leiders van Israël waren en die daarom geacht werden plaatsvervangend voor geheel Israël te kunnen handelen op dezelfde wijze als in vroeger eeuwen de koningen.’¹⁵¹² Dit verschil typeert het verschil in toonzetting tussen de 4^e en 5^e druk; in

¹⁵⁰⁵ CG, 4^e druk, 277-278 en CG, 5^e druk, 261.

¹⁵⁰⁶ CG, 4^e druk, 267.

¹⁵⁰⁷ vb. CG, 5^e druk: 224 (237 4^e druk); 227 (241 4^e druk); 229 (243 4^e druk); 251 (267 4^e druk); 264 (280 4^e druk).

¹⁵⁰⁸ CG 5^e druk, 253-254; zowel hoofdstuk als excurs zijn herschreven door Berkhof.

¹⁵⁰⁹ Vgl. CG, 4^e druk, 269 en CG, 5^e druk, 253.

¹⁵¹⁰ CG, 4^e druk, 269.

¹⁵¹¹ CG, 4^e druk, 269.

¹⁵¹² CG, 5^e druk, 253.

de 5^e druk is Berkhof wat minder boud dan in de 4^e druk ten aanzien van de verwerping van Jezus door Israël.

In beide uitgaven werkt Berkhof vervolgens uit, hoe het tot de verwerping van Jezus als de messias heeft kunnen komen. In de 4^e druk werkt hij dit meer uit tegen de achtergrond van zijn eigen bijbels-theologische schets van de oudtestamentische heilsverwachting, terwijl hij in de 5^e druk zich iets meer verplaatst in een joodse gedachtegang en daar een toelichting aan toevoegt over de verschillen tussen jodendom en christendom in hun interpretatie van de persoon van Jezus. Een integrale weergave van de tekst maakt dit duidelijk.

In de 4^e druk stelt Berkhof:

‘Weer en nu kritieker dan ooit tevoren *kwamen Trouw en ontrouw tegenover elkaar te staan*. Waarom heeft Israël niet verstaan “wat tot vrede dient”? Niet omdat het anders en verblinder zou zijn dan andere volken; integendeel, Israël handelt plaatsvervangend voor heel de mensheid. Of moet het omgekeerd juist verontschuldigd worden, omdat Jezus vanuit het Oude Testament toch eigenlijk niet herkenbaar was? Wij ontkennen dat, met een beroep op de lijnen die in paragraaf 29 werden getrokken en op het doortrekken en samenvatten van die lijnen in Johannes de Doper. Zeker, Christus is meer dan wat er van hem in oudtestamentisch perspectief zichtbaar kan worden, zoals in het volgende hoofdstuk zal blijken. Ook in het Oude Testament viel de vervulling nooit samen met de verwachting. Maar Jezus’ optreden lag in de lijn der verwachting, vooral van de na-exilische profetie. Jezus werd niet herkend en erkend, omdat Israël in zijn dagen vol was van moralistische en nationalistische zelfbevestiging en dus ook geneigd was om de wet en de profeten onder die gezichtshoek te lezen. Het zou bijvoorbeeld Amos en Jeremia evenzeer hebben verworpen als het nu Jezus deed. Jezus en zijn gemeente hebben de verwerping dan ook geïnterpreteerd *in het licht van heel de oudtestamentische ontrouw-geschiedenis*. Tegelijk is deze verwerping meer dan alle voorgaande, in zoverre Jezus meer is dan de profeten. Jezus wendde zich in naam van de Vader tot de vervreemden en verlorenen met voorbijgaan van allen die zichzelf wel konden redden. Hij trok daarmee de bodem onder alle zelfbevestiging weg. De gedachte dat God dit zou doen, was voor de religieuze leiders onverdraaglijk.’¹⁵¹³

In de 5^e druk verwoordt Berkhof hetzelfde punt als volgt:

‘Doorslaggevend voor hun oordeel over Jezus moet diens drieboudige radicaliteit zijn geweest: die van zijn geheel aparte verhouding tot God als “de gezondene van de Vader”, die van zijn onbegrensde genade ook voor hen die de geboden niet vervulden, en die van zijn relativisering der geboden vanuit het tweevoudige liefdegebod. Dit alles ontsprong aan zijn bewustzijn, de oudtestamentische heilsverwachtingen te vervullen en daarin boven Mozes uit te gaan. Wie dit alles afwezen moesten er wel godslastering (dé zonde voor de Joden) of ene gevaarlijke gezagspretentie (dé zonde voor de Romeinen) of beide tegelijk in zien. De representatieve leiders hebben Jezus niet in

¹⁵¹³ CG, 4^e druk, 269.

de lijn van de ot-ische verwachtingen kunnen zien; daarom moesten ze Jezus' optreden als traditie- en gezagsondermijnend verwerpen. Jezus en zijn volgelingen daarentegen hebben *deze verwerping verstaan in de lijn van heel de oud-testamentische ontrouwgeschiedenis*: zoals er voor de rechtvaardige waarvan de Psalmen spreken, geen plaats was, en zoals Amos en Jeremia werden afgewezen, zo moest het ook de zoon der mensen vergaan.¹⁵¹⁴ Hierop vervolgt Berkhof met een korte typering van het grote verschil tussen jodendom en christendom op het punt van de interpretatie van het optreden van Jezus: 'De eerste stelt Mozes als wetgever in het middelpunt en ziet de geboden, geactualiseerd in de Talmud en de voorgaande rabbijnse vertolking, als de heilsweg waartoe Israël is uitverkoren. De tweede ziet Mozes en de profeten uitmonden in een radicale genade die mens en gebod vernieuwt.'¹⁵¹⁵

In de 5^e druk voegt Berkhof aan zijn typering van het verschil tussen jodendom en christendom toe dat vanuit het jodendom wel enige ruimte is voor een erkenning van de betekenis van Jezus als openbaring van God voor de volkeren: 'de volkeren hebben via het verbond van Noach hun eigen verhouding met God, en waarom zou de openbaring in Jezus niet door God daarvoor zijn bedoeld?'¹⁵¹⁶ Maar die gedachte zou impliceren dat er twee wegen tot God zijn en dat jodendom en christendom op zichzelf staan. Die zienswijze deelt Berkhof niet; ze zou zijn gedachte over de wijze waarop Israël en de volkeren met elkaar verbonden zijn verstoren.

Hij stelt dan ook: 'Anderzijds is de christenheid zich juist bewust van het verband van Israël met de volkeren wegens zijn "proeftuin"-karakter: ook in zijn verwerping van Christus handelde dit volk als de door God gekozen representant van het "neen" dat heel de mensheid uit zichzelf geneigd is tegen de radicaliteit van deze God uit te spreken. De representanten van Israël die Jezus verwerpen, zijn tegelijk de representanten van heel de mensenwereld. Wie dus de Joden verwijt Jezus te hebben laten kruisigen, beseft nog niet wat toen en daar werkelijk is gebeurd. – Het Nieuwe Testament ziet dan ook in de medewerking van Pilatus aan het doodvonnis van Jezus de rol van de volkeren na en naast die van Israël gesymboliseerd.'¹⁵¹⁷

Hiermee loopt zijn betoog dan weer vrijwel in de pas met dan van de 4^e druk, waarin hij immers stelt: 'Israël handelt plaatsvervangend voor heel de mensheid.'¹⁵¹⁸ En voorts: 'Israël heeft het niet kunnen verdragen, dat zijn heil zo ten koste van zichzelf zou moeten gaan. En met deze houding vertegenwoordigde het ons allen.'¹⁵¹⁹

Maar waar de 4^e druk de indruk zou kunnen wekken, dat Berkhof 'Israël' in staat van beschuldiging stelt voor de dood van Jezus, daar is de 5^e druk duidelijk voorzichtiger van toon en betreft Berkhof een dergelijke beschuldiging in één adem ook op de andere volkeren. Maar ook in de representatiegedachte zoals die in de 5^e druk verwoord wordt, handhaaft Berkhof het perspectief dat de verwerping en kruisdood

¹⁵¹⁴ CG, 5^e druk, 253.

¹⁵¹⁵ CG, 5^e druk, 253.

¹⁵¹⁶ CG, 5^e druk, 253.

¹⁵¹⁷ CG, 5^e druk, 253.

¹⁵¹⁸ CG, 4^e druk, 269.

¹⁵¹⁹ CG, 4^e druk, 269.

primair het gevolg zijn van het handelen van Israël, zij het dat Berkhof de leiders van het volk als eerstverantwoordelijken daarvoor beschouwt.¹⁵²⁰

Het excurs bij deze paragraaf verschilt in beide uitgaven zeer.

In de 5^e druk voegt Berkhof enkele historische notities over het Sanhedrin en de rol van Pilatus in de veroordeling van Jezus toe en staat hij stil bij de joodse visie op de gezagspretentie van Jezus (die als blasfemie wordt beschouwd), waarna hij kort de gedachtegang van Paulus weergeeft en stelt: ‘Helaas is de christelijke kerk bij deze visie niet alleen ver achter gebleven; zij heeft eeuwenlang zelfs in tegengestelde richting gedacht door de schuld van de kruisiging van Jezus geïsoleerd bij het Joodse volk te leggen, los van het representatie-karakter er van, en los van haar eigen onmacht om de rijkdom van haar geloof jegens Israël te representeren.’¹⁵²¹

In het excurs in de 4^e druk zet Berkhof een extra accent bij de ‘oudtestamentische ontrouw-geschiedenis’ waar het Nieuwe Testament de verwerping van Jezus mee in verband brengt: ‘De verwerping en kruisiging van Jezus liggen in de lijn van het ot-ische Israël. Zo wordt het gesteld in de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters (Marc. 12:1-8), in de klacht van Jezus over Jeruzalem (Matth. 23:29-39, vgl. Luc 11:47-51) en in de verdedigingsrede van Stephanus, die trouwens in haar geheel als aanklagende samenvatting van de ot-ische weg van Israël in de Geest van de profeten moet worden gelezen (Hand. 7:2-53, spec. 51-53). Daarom wordt ook de val van Jeruzalem gezien als parallel van de val in 586 v.C. en dus als straf voor de ongehoorzaamheid jegens de gezondene van God (Luc. 21:21-24).’¹⁵²²

Wel voegt Berkhof daar in de 4^e druk aan toe: ‘Er wordt in het NT ook heel anders over het kruis gesproken, als het verzoenende offer en de grondslag van ons heil. Dat tweede en centrale aspect komt in het volgende hoofdstuk aan de orde. Het wordt echter niet in zijn juiste samenhang gezien, als het kruis niet eerst als opperste uiting van menselijke godsvervreemding is verstaan, zoals dat vooral in de redevoeringen in het eerste deel van Handelingen het geval is’.¹⁵²³ In het erop volgende hoofdstuk werkt Berkhof dit aspect overigens niet specifiek naar Israël uit. De terminologie ‘oppperste uiting van menselijke godsvervreemding’ doet de gedachten van de lezer weer naar Israël gaan en is als zodanig een negatief accent. In de 5^e druk is naast de impliciete en expliciete verwijzingen ook de anticipatie op ‘de verzoening’ verdwenen; die opmerking over de verzoening betrof overigens meer ‘het kruis’ dan ‘Israël’.

Wie de paragraaf over de verwerping uit de 4^e en 5^e druk met elkaar vergelijkt, kan de indruk krijgen, dat Berkhof de verwerping van Jezus in tweede instantie (in de 5^e druk) niet zozeer aan het volk als geheel wil toeschrijven, maar vooral op het conto van de geestelijke leiders zet. Toch handhaaft Berkhof in de 5^e druk op enkele plaatsen ook die opmerkingen waarin hij zich op een negatief-kritische manier uit over Israël als geheel. In de paragraaf onder de titel ‘de doorbraak’ – waarin hij over de opstanding van Jezus – constateert Berkhof naast de trouw van God de ontrouw van het volk: ‘De *opstanding* van Jezus betekende, dat Gods trouw het wint van de ontrouw van zijn volk en dat in zijn vertegenwoordiger Jezus als “eer-

¹⁵²⁰ Zie ook het excurs in *CG*, 5^e druk, 254 (over het Sanhedrin); dit punt komt hierna nog terug in de beoordeling van *Christelijk Geloof* (4.3.7.).

¹⁵²¹ *CG*, 5^e druk, 254.

¹⁵²² *CG*, 4^e druk, 269-270.

¹⁵²³ *CG*, 4^e druk, 270.

steling uit de doden” aan dit volk de in Hosea 6:1-3 en Ezechiël 37 beloofde opstandingstoekomst wordt ontsloten.¹⁵²⁴ En in de paragraaf over ‘het uitstel’ van de spoedig verwachte voleinding schrijft Berkhof: ‘Al heel spoedig werd duidelijk: Israël als geheel doet niet mee.’¹⁵²⁵ en: ‘De volkeren stromen binnen, maar Israël laat verstek gaan’.¹⁵²⁶ Dit handhaven van het spreken over de afwijzing van Jezus door ‘Israël als geheel’ moet gezien worden in samenhang met de representatiegedachte die Berkhof geponeerd heeft: Israël representeert de mensheid. Het nieuwtestamentische gegeven dat niet allen in Israël Jezus verwierpen, laat Berkhof daarbij buiten beschouwing.

Tenslotte zij gewezen op het door Berkhof voor de 5^e druk herschreven excurs over de landbelofte.¹⁵²⁷ Na ook in de 5^e druk opgemerkt te hebben dat pas na 1933 het denken over de betekenis van Israël op gang gekomen is, maar vaak vertroebeld wordt ‘door antisemitische, filosemitische en anti- of filo-zionistische stemmingen’¹⁵²⁸, wijzigt Berkhof de tekst van zijn excurs, al blijft de strekking ervan dezelfde. Hij handhaaft zijn verwijzing naar de moeite die er in de ‘vroegere piëtistische en liberale en de huidige existentialistische en politiek-ethische theologieën’ bestaat om de gedachte toe te laten ‘dat God in de geschiedenis en met volkeren concrete realties [relaties] zou onderhouden’.¹⁵²⁹ In de 4^e druk schrijft hij dan: ‘De strijd over de plaats van Israël in het christelijk geloof spitst zich de laatste jaren (nu de gedachte aan een eigen heilstoekomst voor Israël breder ingang heeft gevonden) toe op de vraag of de landbelofte in Gods omgang met Israël nog steeds relevant is.’¹⁵³⁰ In de 5^e druk actualiseert hij zijn opmerking en breidt hij deze enigszins uit: ‘De geesten lijken zich dan ook te scheiden rond de vraag of naast de wetsgetrouwheid als opgave aan Israël, ook de *landbelofte* als gave nog relevant is. Voor het Jodendom in zijn grote meerderheid is daar geen twijfel over. De christenen die het land niet minstens als “sacrament van Gods trouw” zien, nemen o.i. de weg van Israël niet serieus. Men wil dan wel worstelen om een ‘theologie na Auschwitz’ (zie § 27 slot), maar niet om een “theologie na de terugkeer”, hoewel ondergang en terugkeer voor het joodse besef niet van elkaar zijn los te maken. De eerstgenoemde is wel een apart thema in W.-Europa en N.-Amerika, maar niet voor de Joden in Israël.’¹⁵³¹ In feite is zijn opmerking vooral een actualisatie, zoals ook blijkt uit de toevoeging van enkele literatuurverwijzingen bij dit punt. Hoewel hij oproept tot het ontwikkelen van een ‘theologie na de terugkeer’ spreekt Berkhof zich in dit herschreven excurs niet uit over zijn toekomstverwachting met het oog op Israël, wonend in het land der belofte en in de verstrooiing.

Ten opzichte van de andere publicaties waarmee *Christelijk Geloof* in deze paragraaf vergeleken is, valt vooral de hardere toonzetting van de uitspraken in de 4^e druk van *Christelijk Geloof* op; de meer genuanceerde manier van formuleren in de 5^e druk van *Christelijk Geloof* is meer in de lijn van Berkhofs andere publicaties die

¹⁵²⁴ CG, 4^e druk, 270, 5^e druk, 254-255.

¹⁵²⁵ CG, 4^e druk, 270, 5^e druk, 255.

¹⁵²⁶ CG, 4^e druk, 271, 5^e druk, 255.

¹⁵²⁷ CG, 4^e druk, 280, 5^e druk, 263-264.

¹⁵²⁸ CG, 4^e druk, 280, 5^e druk, 264.

¹⁵²⁹ CG, 5^e druk, 264; 4^e druk, 280: ‘dat God zeer concrete relaties met de geschiedenis en de volkerenwereld, met de tijd en de ruimte onderhoudt’.

¹⁵³⁰ CG, 4^e druk, 280.

¹⁵³¹ CG, 5^e druk, 264.

aan de relatie God-Israël raken. Wel maakt de vergelijking van de 5^e druk met de eerdere uitgaven duidelijk, dat het Berkhof met zijn hoofdstuk over ‘de weg van Israël’ primair te doen is om een brug te slaan naar de christologie en soteriologie: het gaat hem niet om Israël, maar om Jezus. Dit betekent, dat de accentverschuiving die zich in het *Journal of Ecumenical Studies* al aftekende zijn verdere uitwerking gekregen heeft in *Christelijk Geloof*. Berkhof ontwikkelt een visie op de redding van de mens en maakt de noodzaak daarvan aannemelijk door zijn negatieve kwalificatie van Israël in relatie tot God. Zijn gedachtegang inzake de plaatsvervanging (van Israël voor de volkeren en van Jezus voor Israël) vraagt om nadere reflectie in samenhang met de afweging of bij Berkhof sprake is van historische en / of theologische (dis)continuïteit. Het feit, dat Berkhof in de 5^e druk geen verband meer legt tussen ‘verzoening’ en ‘Israël’ (waar hij in de 4^e druk wel op duidde, maar ook daarin overigens niet uitwerkte) bevestigt de indruk, dat het hem niet om Israël in zijn etnische hoedanigheid (in verleden, heden en toekomst) ging. Hierin verschillen ook de eerdere uitgaven van *Christelijk Geloof* met de lijn die zich in de eerdere artikelen en exposé inzake de relatie God-Israël aftekent bij Berkhof.

4.3.7 Nadere analyse en beoordeling, in het bijzonder van *Christelijk Geloof*

Omdat *Christelijk Geloof* als hoofdwerk van Berkhof beschouwd mag worden, zal nu eerst een nadere analyse plaatsvinden van zijn beschrijving van ‘de weg van Israël’ in het speciaal daaraan door hem gewijde hoofdstuk in *Christelijk Geloof*. Deze analyse heeft echter een voorlopig karakter, bedoeld om meer zicht te krijgen op vragen en deelgebieden die nadere aandacht behoeven alvorens tot meer definitieve conclusies te komen. Hoewel de aandacht in deze tussenstap vooral zal uitgaan naar *Christelijk Geloof*, zal aansluitend ook nader op enkele punten worden ingegaan die vanuit de nadere analyse van *Christelijk Geloof* opvallen in de literatuur waarmee *Christelijk Geloof* vergeleken is.

De beoordelingscriteria voor de analyse hangen deels samen met het uitgangspunt van dit onderzoek, namelijk de notie van de onvoorwaardelijke verkiezing van Israël door God. Deze verkiezing gaat volgens het Oude en Nieuwe Testament terug tot op het verbond van God met Abraham en krijgt verder gestalte in het Sinaï-verbond (bij de uittocht uit Egypte). Daarnaast is zowel in Oude als Nieuwe Testament sprake van een nieuw verbond dat de Heer zal sluiten met het huis van Juda en met het huis van Israël. Omdat Berkhof de weg van Israël in het Oude Testament beschrijft als ‘verbondsgeschiedenis’ is het goed deze drie verbondsmomenten voor ogen te hebben bij de beoordeling van zijn gedachtegang. Tegen de achtergrond daarvan wordt bezien wat bij Berkhof de aard is van Gods trouw en kan inzicht verkregen worden in zijn theologie inzake de relatie God-Israël, bezien onder het gezichtspunt van historische en theologische (dis)continuïteit.

Naast enkele meer formele vragen naar de context van het materiaal en de wijze waarop het materiaal in het geheel van zijn theologie functioneert, gaat het bij de nadere analyse ook om de inhoudelijke beoordeling van de consequenties die Berkhof trekt uit de godsopenbaring aan Israël en verder om de vraag in hoeverre deze consequenties recht doen aan het onvoorwaardelijke karakter van de verkiezing van Israël. Daarnaast zal gelet worden op logische consistentie in de gedachtegang zoals Berkhof die ontvouwt. Deze analyse kan vragen aan het licht brengen ten aanzien

van het spreken van Berkhof over God in relatie tot Israël in historisch verband, in de eigentijdse context en met het oog op de toekomst. Deze vragen kunnen mogelijk beantwoord worden in de nadere analyse van deelgebieden in zijn theologie.

Allereerst moet nader bepaald worden wat Berkhof onder 'Israël' verstaat. Uit de beschrijving in 4.3.2 blijkt dat er drie manieren zijn waarop Berkhof Israël ziet. Onder Israël verstaat hij allereerst de twaalf stammen van het volk waarmee God een verbondsrelatie was aangegaan – en waarvan met name het Oude Testament getuigt. Daarnaast is Israël de representant van alle volkeren in hun afwijzing van God; dit komt het meest pregnant naar voren in de manier waarop Berkhof de verwerping van Christus beschrijft. Tenslotte verstaat Berkhof onder Israël het Joodse volk, levend in de diaspora en in de staat Israël, met het jodendom als godsdienst; als hij hiervoor 'Israël' als aanduiding gebruikt, is uit de context is duidelijk of hij het jodendom (de godsdienst) of het Joodse volk (in etnische zin) bedoelt.

In zijn beschrijving van de weg van Israël in het Oude Testament beschouwt Berkhof Israël als een eenheid, dat wil zeggen: hij onderscheidt in *Christelijk Geloof* niet of nauwelijks tussen de tien en twee stammen waarin het rijk na het koningschap van Salomo uiteenviel. Daardoor valt de versmalling die optreedt in zijn begrip van Israël – van twaalf naar twee stammen – nauwelijks op.¹⁵³² In bijbels-theologisch perspectief beschouwt hij Israël als een eenheid (Oude Testament, verwerping van Christus), maar zodra hij Israël in een (kerk)historisch perspectief plaatst (Handelingen, vroege kerk, hedendaags) spreekt hij over Israël in termen van 'het Joodse volk' en 'het jodendom'. Zowel op het punt van zijn benadering van Israël als eenheid (van twaalf stammen) als op het punt van zijn versmalde Israël-begrip (het Joodse volk) doen zich vragen voor, zoals uit het navolgende zal blijken.

Daarnaast dient men zich bewust te zijn van de invulling die Berkhof geeft aan het door hem gehanteerde begrip 'verbondsgeschiedenis'. Men moet hier niet een heilshistorische benadering in horen in de trant van reformatorische theologen als Bullinger en Cocceius.¹⁵³³ Berkhof bedoelt ermee aan te geven dat het hem gaat om de geschiedenis van het Sinaï-verbond: wat is daarmee in de loop der tijd gebeurd? Zijn focus is dan niet zozeer Israël, maar specifiek de manier waarop God zijn relatie met Israël onderhield. Vanuit het standpunt van Israël bezien beschrijft hij die geschiedenis als een 'worsteling' met God. Het begrip 'verbond' is bij Berkhof dus meer existentieel dan historisch geladen.

Deze existentiële invulling van het verbondsbegrip bepaalt mede de manier waarop Berkhof de universele strekking van het verbond uitlegt, namelijk: als plaatsvervanging. De God van het verbond is ook de Schepper van de wereld. In zijn verkiezing van Abraham had God de wereld op het oog; in zijn keuze voor één bepaald volk is zijn keuze voor alle volkeren mee inbegrepen. Er treedt een wisseling van decor op. 'Maar de thematiek blijft dezelfde, want het is de bedoeling dat met

¹⁵³² In een noot in *Christus de zin der geschiedenis*, 143 geeft Berkhof nog wel aan zich bewust te zijn van een onderscheid tussen de twee en tien stammen van Israël.

¹⁵³³ *CG*, 223-224; Berkhof onderscheidt zelf zijn benadering van die van Bullinger en Cocceius, die met hun 'foederaaltheologie' aan de hand van de verschillende verbondssluitingen een heilshistorische theologie opbouwden.

Abram álle geslachten van de aardbodem gezegend worden.¹⁵³⁴ In Israël krijgt de thematiek van de mensheidsgeschiedenis – de afwijking van God – een toespitsing. Dit betekent, ‘dat Israël plaatsvervangend tegen het recht van God oplep en onder zijn gericht kwam te vallen’.¹⁵³⁵

Hoewel Berkhof onderkent, dat de verkiezing positief bedoeld is, legt hij veel nadruk op de keerzijde ervan voor Israël. Israël heeft een zware taak te volbrengen, namelijk om als plaatsvervanger voor de volkeren voorgoed de ontrouw en de onvruchtbaarheid van de mens jegens God aan te tonen en zo de noodzaak van Gods genade te demonstreren. Berkhof legt de geschiedenis van het verbond met Israël (begonnen met Abraham, bevestigd op Sinaï) dus uit als een voortzetting van de ontrouwgeschiedenis van de mensheid jegens God sinds Adam en Eva. Aan de hand van de weg van Israël belicht hij de existentiële spanning in de relatie tussen God en de mens.

Op dit punt doen zich enkele vragen voor. Zo kan gevraagd worden naar de bijbels-theologische onderbouwing van de gedachte van plaatsvervanging van de volkeren door Israël zoals Berkhof die uitwerkt. De oudtestamentische tekstgegevens die hij daarvoor gebruikt hebben namelijk wel betrekking op de universele strekking van het verbond met Israël, maar gaan niet over de plaatsvervanging zoals Berkhof die schetst. Zo lijkt een tekst als Amos 3:2 (‘U alleen heb Ik gekend uit alle geslachten van het aardrijk; dáárom zal Ik al uw ongerechtigheden aan u bezoeken’¹⁵³⁶) eerder een onderscheid tussen Israël en de volkeren aan te geven, dan op een plaatsvervanging te duiden. Ook andere gerichts aankondigingen betreffen specifiek Israël, dat zich in de ogen van de profeten – juist tegen de achtergrond van Gods verkiezing van Israël – zou moeten onderscheiden van andere volkeren.

In samenhang hiermee is het de vraag, of Berkhof met zijn gedachte van plaatsvervanging wel recht doet aan de relatie van Israël tot de andere volkeren, althans: onder het gezichtspunt van een speciaal met hen (Israël) gesloten verbond. Inhoudelijk werd die relatie mogelijk gekenmerkt door grote overeenkomsten (ontrouw jegens God), maar het verbond als zodanig werd specifiek met Israël gesloten: ‘alleen aan uw vaders heeft de Here zich verbonden en alleen hen heeft Hij liefgehad, en u, hun nakroost, heeft Hij uit alle volkeren uitverkoren, zoals dit heden het geval is’ (Deuteronomium 10:15). Daar zij bovendien bij opgemerkt dat bij het Sinaï-verbond expliciet verbondsbepalingen gegeven worden met het oog op de eigen plaats van vreemdelingen uit de volkeren in Israël. Dit onderscheid tussen Israël en de volkeren valt weg in de gedachtegang van Berkhof. De gelijkstelling onder het gezichtspunt van de plaatsvervanging doet onvoldoende recht aan de eigen relatie van God met Israël, hoewel in deze relatie altijd een universele strekking heeft gezeten.

In Berkhofs beschrijving van die relatie als zodanig valt de negatieve accentuering op: de ontrouw van Israël. Hoewel Berkhof uitdrukkelijk stelt, dat hij niet primair vanuit het Nieuwe naar het Oude Testament wil kijken, maar vanuit het Oude Testament lijnen wil trekken naar het Nieuwe Testament, past de accentuering die hij aanbrengt wel erg goed bij zijn visie op de noodzaak van de komst van Christus. In

¹⁵³⁴ CG, 245.

¹⁵³⁵ CG, 245; Berkhof verwijst hierbij naar Amos 3:2: ‘U alleen heb Ik gekend uit alle geslachten van het aardrijk; dáárom zal Ik al uw ongerechtigheden aan u bezoeken’.

¹⁵³⁶ Zo door Berkhof geciteerd als adstructie voor zijn gedachte van plaatsvervanging, CG, 245.

dit verband zij ook opgemerkt, dat hij zijn weergave van oudtestamentische gegevens niet ordent naar de wel door hem genoemde en gehanteerde joodse indeling van de oudtestamentische bijbelboeken. Zo behandelt hij (in afwijking van de joodse volgorde) eerst de ‘geschriften’, maar doet ze af als ‘een bijlijn’¹⁵³⁷; hij wil de hoofdlijn die hij uitzet kennelijk niet laten verstoren door positieve antwoorden vanuit het midden van Israël op de relatie met God en op het verbond. Ook op andere punten ontbreekt de nuancering dat er in Israël altijd ‘een rest’ aanwezig was die niet meeging in de ontrouw van de meerderheid van het volk. Berkhof duidt de ‘rest-gedachte’ als een late (bijna intertestamentaire) geloofsuiting en verdisconteert eerdere gegevens van een getrouwe minderheid niet in zijn totaalbeeld. Daardoor versterkt hij het negatieve beeld van Israël als ontrouwe verbondspartner.

Bij Berkhof blijft ook het aspect van de belofte van zegen binnen het kader van het verbond van God met Israël onderbelicht. Berkhof maakt het ontvangen van die zegen zozeer afhankelijk van de voorwaarde tot trouw van Israël jegens God, dat de achterliggende motivatie voor de belofte van zegen buiten beeld raakt. In het verbond zelf is meebegrepen dat God van zijn kant bedacht is op heil en zegen. Daarmee is meteen ook de ruimte voor een omkeer ten goede een gegeven. Dat staat los van het verbond als zodanig, omdat het alles te maken heeft met de barmhartigheid en liefde van God. Dat de God van het verbond jaloezie en woede kent is ook een gegeven. Echter: de jaloezie en woede zijn altijd een reactie op uitingen van afwijzing van de liefde en barmhartigheid. Deze laatsten dienen als ‘de constanten’ beschouwd te worden, ook in de relatie van God met Israël.

Berkhof lijkt in deze lijn te denken, getuige zijn nadruk op de trouw van God tegenover de ontrouw van Israël. Maar juist door deze tegenoverstelling krijgt de belofte van een omkeer ten goede in het lot van Israël iets geforceerds. Het is een omkeer tegen alle verwachting in. Gelet op de ontrouw van Israël zou men kunnen verwachten dat God zich niet langer als verbondspartner aan Israël gebonden zou voelen. De verwerping van Israël door God – Berkhof beschouwt de ballingschap als zodanig – zou dan het laatste zijn. Dat blijkt niet het geval te zijn: er komt toch nog een opening naar de toekomst in de vorm van heilsprofetieën. Berkhof beschrijft deze belofte van omkeer ten goede in termen van ‘trouw van God’.

Wat echter opvalt, is dat Berkhof deze omslag beschrijft als een op zichzelf staand, nieuw moment in de schriftprofetie. Na zijn beschrijving van de gerichtsprefetie vervolgt Berkhof: ‘Wat wij hierboven schreven over de profetische prediking als aankondiging van Israëls verwerping, is maar de éne helft van de waarheid. Geen van deze profeten heeft geloofd, dat dit het laatste woord van de grote verbondspartner zou zijn.’¹⁵³⁸ En verder stelt hij dat de heilsprofetieën niets te maken hebben ‘met inconsequentie of “wishful thinking”, laat staan met clairvoyance of politieke helderziendheid; ze berusten geheel op de diepe overtuiging van de profeten aan gaande de blijvende trouw van Jahweh’.¹⁵³⁹ Zijn verantwoording geeft aan dat hij hier ook zelf een spanningsveld beleeft; met een beroep op de trouw van God meent

¹⁵³⁷ CG, 235.

¹⁵³⁸ CG, 238.

¹⁵³⁹ CG, 240; Berkhof verwijst hierbij naar Hosea 2:15-22; Jesaja 1:24-26; 9:1-6; Jeremia 31:31-34 en Ezechiël 36 en 37.

hij eventuele bezwaren tegen zijn erkenning van de status van de schriftelijke heilsprofetie weg te nemen.

Hoewel Berkhof zich hiermee in feite verantwoordt tegenover een historisch-kritische benadering die de betrouwbaarheid en echtheid van de heilsprofetie in twijfel trekt, brengt het ook aan het licht hoe hij over de basisvoorwaarden voor het Sinaï-verbond denkt. Hij omschrijft die basis als ‘eenzijdig van oorsprong, tweezijdig van strekking’.¹⁵⁴⁰ Het aspect van de trouw rekent hij tot de tweezijdige strekking van het verbond. Daardoor ontstaat er echter een vertekening. De voortgang van het verbond wordt dan namelijk afhankelijk van de trouw of ontrouw van de verbondspartners. Maar: de trouw van Israël is nooit voorwaarde geweest voor het verbond als zodanig. Wel was de trouw van Israël voorwaarde voor het ontvangen van heil (‘zegen’), zoals ontrouw zou leiden tot onheil (‘vloek’). Het verbond als zodanig was gebaseerd op de uitverkiezing van dit éne volk uit alle andere volken; aan die uitverkiezing is God trouw – omdat Hij dat aan zichzelf verplicht is, dus los van de trouw of ontrouw van Israël.

Berkhof suggereert met zijn dialektische tegenoverstelling van de trouw van God tegenover de ontrouw van Israël¹⁵⁴¹ dat er sprake was van min of meer gelijkwaardige partners. In de tradities waarin de goddelijke kant van het verbond benoemd wordt, wordt echter steeds al uitgegaan van de onvergelykbaarheid van de beide verbondspartners: God is niet te evenaren. Wel zou men het paradoxaal kunnen noemen, dat God een verbond aangaat met Israël, terwijl het volk tegelijkertijd gewezen wordt op het onvermogen om zich ten volle aan de geboden te houden.¹⁵⁴² De ‘grote bondgenoot’¹⁵⁴³ houdt daar zelfs rekening mee, door binnen de verbondsbepalingen te voorzien in de mogelijkheid tot bekering.¹⁵⁴⁴ Het is als het ware een ontsnappingsclausule voor God om terug te kunnen komen op een (tijdelijk) afwijzend optreden van Hem jegens Israël en trouw te blijven aan zijn verkiezing. Opmerkelijk is dat er aan de mogelijkheid tot bekering geen beperkende tijdslimiet of termijn wordt gesteld; hiermee blijft er ten allen tijde een opening voor een toekomstige omkeer in het lot van Israël.

Waar in deze kritische noties bij Berkhofs dialektische tegenoverstelling van God en Israël gewezen wordt op ‘een ontsnappingsclausule’ voor God is het niet de bedoeling af te doen aan de ernst van de gerichtsprefetie. De bekritisering van de ontrouw van het volk aan de geboden en inzettingen van het verbond moet echter niet afgemeten worden aan de trouw van God. In de bekritisering van het volk gaat het om het beledigende karakter van de afkeer van God, vandaar de indringende uitspraken over de ‘naijver’ van God. Nog kritischer wordt de toon van de gerichtsprefetie als het volk onder een verkeerde geestelijke leiding zichzelf het idee geeft dat de bekeringsmogelijkheid een ontsnappingsclausule voor henzelf is in plaats van voor God, of dat een uiterlijk voldoen aan de voorwaarden tot bekering voldoende zou zijn.¹⁵⁴⁵ Maar hoe zwaar de kritiek ook is en hoe ernstig het lot ook is

¹⁵⁴⁰ CG, 231.

¹⁵⁴¹ CG, 238-239: ‘De éénzijdige trouw van de grote bondgenoot triomfeert over de ontrouw van zijn partner.’

¹⁵⁴² Jozua 24:19.

¹⁵⁴³ CG, 239.

¹⁵⁴⁴ Vgl. Deuteronomium 4:21-27; Leviticus 26.

¹⁵⁴⁵ Zie bijvoorbeeld: Amos 5:21-24; Jeremia 6:19-20; Jesaja 1:10-15.

dat Israël vervolgens treft: in het verbond zelf is de mogelijkheid van inkeer voorzien en blijft er een opening naar omkeer ten goede in de toekomst.¹⁵⁴⁶

Hoewel Berkhof beslist de authenticiteit van de oudtestamentische heilsprofetie wil laten staan, ziet hij de hoop die daarin voor Israël besloten lag echter opgaan in het stranden van de post-babylonische vernieuwingsbewegingen. Slechts gedurende korte tijd was er na de terugkeer uit de babylonische ballingschap sprake van een opleving, zowel in godsdienstig als in politiek-sociaal opzicht. Onder Ezra tekende zich, stelt Berkhof, iets van de verwachte heilstijd af, maar onder Nehemia ging het al weer bergafwaarts.¹⁵⁴⁷ Zelfs de nieuwe profetische beweging die Berkhof dan ziet opkomen (Ezechiël 40-48; Jesaja 57-59 e.v.; Zacharia 12-14; Maleachi) en ziet uitmonden in de apocalyptiek (Daniël; Qumran) kan het tij niet keren: het verbond lijkt nergens te kunnen landen.¹⁵⁴⁸ Daarmee tekent Berkhof het eindpunt van de weg van Israël zoals die beschreven is in het Oude Testament.

In feite treedt hier een verschuiving op in de beschrijving die Berkhof in zijn paragraaf over het Oude Testament geeft, namelijk van een beschrijving van 'de weg van Israël' naar 'de status van Israël als volk', namelijk in zijn hoedanigheid van ontrouwe verbondspartner. Dit neemt een deel van de dialektische dynamiek uit de verbondsrelatie weg en het brengt een beperking van de reikwijdte van het profetisch perspectief met zich mee die consequenties heeft voor Berkhofs visie op de weg van Israël in het Nieuwe Testament. Het gaat dan niet meer om de verdere weg, maar om de stand van zaken: de ontrouw van Israël wordt bij Berkhof tot kristallisatiepunt. Dit doet afbreuk aan het open karakter van het verbond, waarin de mogelijkheid van barmhartigheid van God een hoopbiedend gegeven was.

Ook in het bekende beeld van de 'proeftuin', dat Berkhof gebruikt om de geschiedenis van Israël mee te duiden, verdwijnt de dynamiek en de ruimte voor een vervolg binnen de relatie van God met dit ene specifieke volk. De rol van Israël is vrijwel uitgespeeld, of – in termen van Berkhof – het bestaan van Israël komt 'tot vervulling'. Dat bestaan van Israël, de uitverkiezing, had volgens Berkhof tot doel aan te tonen dat de mens van zichzelf uit niet in staat is tot trouw aan God en tot godvruchtigheid in het samenleven. Juist hierin ligt dan de universele strekking van het verbond besloten en komt het verbond ten goede aan alle volkeren: 'in een proeftuin worden ervaringen met de mogelijkheden en onmogelijkheden van bodem en bewerking opgedaan die ook voor andere terreinen gelden en waaruit voor die andere voordeel kan worden getrokken'.¹⁵⁴⁹ Hierin ligt voor Berkhof de 'blijvende actualiteit van het Oude Testament',¹⁵⁵⁰ namelijk 'dat aan de proeftuin Israël eens voorgoed is komen vast te staan hoe onvruchtbaar wij mensen zijn in de trouw

¹⁵⁴⁶ Terzijde zij hier opgemerkt dat het beeld dat Berkhof van het jodendom heeft nogal stereotype is, alsof het in het jodendom alleen om 'werkgerechtigheid' zou gaan; hij is zo beducht voor menselijke zelfverheffing, dat hij de diepe ernst van de joodse vroomheid onvoldoende peilt.

¹⁵⁴⁷ CG, 241-242.

¹⁵⁴⁸ CG, 242.

¹⁵⁴⁹ CG, 244; Berkhof geeft aan dat het mede een associatie is op het beeld van de wijngaard, dat in het Oude Testament ook meer dan eens gebruikt wordt om Israëls positie temidden van de volkeren aan te geven.

¹⁵⁵⁰ CG, 245.

jegens God en de naaste; en dan ook hoe onvoorstelbaar trouw God blijft aan zijn mensheid die altijd weer buiten Hem om het leven wil vinden'.¹⁵⁵¹

Hoe moet dit beeld van Israël als proeftuin beoordeeld worden tegen de achtergrond van de verkiezing van Israël door God? Wanneer de proeftuin zijn functie bewezen heeft, is hij niet meer nodig. Daarom stemt voor Berkhof het feit, dat er in het Nieuwe Testament toch nog een toekomst van heil voor Israël blijkt te zijn tot diep ontzag voor Gods genade¹⁵⁵², des te meer tegen de achtergrond van het Oude Testament als 'illustratie van het leerstuk der menselijke onmacht'.¹⁵⁵³ De enige reden voor de nieuwtestamentische hoop voor Israël is volgens Berkhof gelegen in wat Paulus erover schrijft: 'Want de genadegaven en de roeping Gods zijn onberouwelijk' (Romeinen 11:29).¹⁵⁵⁴ In samenhang met het beloftekenarakter van het verbond zouden oudtestamentische heilsprofetieën aangaande de toekomst van Israël meer licht kunnen werpen op de hoop voor Israël die uit de woorden van Paulus spreekt. Maar Berkhof doet daar in zijn bespreking van de weg van Israël in het Nieuwe Testament niets mee.¹⁵⁵⁵ Dit hangt samen met de plaats die hij aan de heilsprofetie gegeven heeft in het kader van zijn beschrijving van de weg van Israël in het Oude Testament, namelijk als bevestiging van het beeld dat God weliswaar het beste met zijn volk voor ogen had, maar dat het volk hier blind voor was door de ontrouw aan hem.

Het is de vraag of Berkhof met zijn beeld van Israël als proeftuin wel voldoende recht doet aan de oudtestamentische heilsprofetie aangaande Israël. Zijn beeld van Israël als proeftuin suggereert te zeer een 'afgesloten geheel'. Weliswaar beschouwt Berkhof met zijn beeld van de proeftuin Israël niet als 'voltooid verleden tijd', maar het is wel 'onvoltooid verleden tijd'. Pas met de voleinding aller dingen zal ook Israël weer gaan meedoen in Gods werk op aarde, zo schetst Berkhof in *Christelijk Geloof*. Juist hier wrekt zich, dat Berkhof een existentiële invulling geeft aan het begrip verbond (als model voor het bondgenootschap van God met de mens) en daarin onvoldoende verdisconteert dat het om een verbond gaat dat specifiek met een bepaald volk gesloten is, dat op een bepaalde manier altijd voor God blijft meedoen in de gang die hij door de geschiedenis gaat tot redding en heil van de mensheid als geheel. Daarom voldoet het beeld van de proeftuin niet als samenvatting van de weg van God met Israël. Het bakent het handelen van God in relatie tot Israël te zeer af tot een bepaalde periode. Dat uit die periode een les geleerd kan worden – en dat het Oude Testament als zodanig zijn actualiteit behoudt – is een

¹⁵⁵¹ CG, 245; in een excurs over andere ontwerpen van de weg van Israël distantieert Berkhof zich van Bultmann, die hij met zijn gedachte over het Oude Testament als 'Geschichte des Scheiterns' te negatief vindt, maar in colleges gaf hij aan het wel met Bultmann eens te zijn.

¹⁵⁵² Vgl. wat Berkhof stelt in het artikel 'De Messias, Israël en de Kerk' in het kader van zijn behandeling van Romeinen 11: 'Paulus weet dat hij, juist als hij over de verkiezing en verwerping van Israël spreekt, recht in het hart van Gods heilshandelen schouwt. Vandaar de jubel van verwonderde aanbidding, waarop dit gedeelte uitloopt (11:33-36), een jubel die de Kerk tot nu toe niet heeft begrepen.' (*Wending* 4 1949-1950, 398-399).

¹⁵⁵³ CG, 258.

¹⁵⁵⁴ Dit kan beschouwd worden als een kerntekst voor Berkhof waar het gaat om zijn motivatie voor hoop op genade voor Israël; in elke publicatie over Israël komt deze tekst terug.

¹⁵⁵⁵ Vgl. 'Israel as a theological problem in the Christian Church'; Berkhof is daarin zeer terughoudend om oudtestamentische heilsprofetie aangaande het land toe te passen op de actualiteit, al wil hij niet voorbijgaan aan de implicaties ervan; maar ze zeggen hem vooral iets over de betrokkenheid van God in tijd en ruimte.

terechte constatering van Berkhof. Dat Israël echter altijd voor God blijft meedoen in de gang die hij door de geschiedenis heen met de mensheid gaat – en als zodanig dus ook in de actualiteit van dit moment: daar doet het beeld van de proeftuin geen recht aan.¹⁵⁵⁶

Men moet daarbij dan echter wel in ogenschouw nemen, dat Berkhof ook het beeld van de proeftuin meer existentieel dan historisch uitwerkt. Israël is voor Berkhof een proeftuin, in die zin dat het (door God) bedoeld is om aan de hand van een speciaal met dit volk gesloten verbond de worsteling van de mens met de trouw aan God te tonen en te bewijzen dat de mens zelf geen oplossing heeft om uit die worsteling te komen.¹⁵⁵⁷ De verbondsproblematiek blijft aan het eind van het Oude Testament onopgelost: de weg van Israël zoals beschreven in het Oude Testament ‘eindigt in een onzekere veelheid van sporen’.¹⁵⁵⁸ Daarom spreekt Berkhof terugblikkend op zijn beschrijving van de verbondsproblematiek in het Oude Testament ook over een ‘voorlopige afloop’¹⁵⁵⁹ van de weg van Israël.

De conclusie lijkt dan te moeten zijn, dat Israël als volk (als verbondspartner) de universele strekking van de zegen die in het verbond besloten lag in de weg gestaan heeft. Maar in plaats van in dergelijke beschuldigende termen te spreken, voegt Berkhof op dit punt het aspect van de plaatsvervangende dienst in. In feite is Berkhofs idee van deze plaatsvervangende dienst echter een omgekeerde toepassing van het motief van de universele reikwijdte van het verbond. Het feit dat het verbond universeel van strekking is wil niet zeggen, dat de volkeren – voor wie de zegen van het verbond ook bedoeld is – in Israël een plaatsvervanger hebben voor hun eigen afkeer en ontrouw jegens God.¹⁵⁶⁰ Het valt op, dat Berkhof zelf over het idee van plaatsvervangende dienst stelt: ‘Het besef van deze plaatsvervangende dienst is in Israël waarschijnlijk maar bij tijden levend geweest en dan nog alleen bij een kleine minderheid’.¹⁵⁶¹ De verwijzingen die hij geeft duiden wel op ‘uitverkiezing ten dienste van de wereld’¹⁵⁶², maar niet op het plaatsvervangend dragen van schuld door Israël. De basis voor Berkhofs idee van plaatsvervangende dienst – en daarmee voor zijn idee van Israël als proeftuin – is dus minder breed dan hij zelf suggereert.

Wat in de gedachtegang van Berkhof te waarderen is, is zijn bedoeling te voorkomen dat Israël als ontrouwe verbondspartner al te zeer in een kwaad daglicht zou komen te staan. Maar de manier waarop Berkhof een ‘solidariteit in de schuld’

¹⁵⁵⁶ In samenhang hiermee kunnen vragen gesteld worden bij de manier waarop Berkhof tegen de bemoeienis van God met Israël in het heden aankijkt en welke consequenties dat heeft voor zijn visie op de kerk en daarnaast of en zo ja wat Berkhof met oudtestamentische heilsprofetie doet in het kader van zijn eschatologie.

¹⁵⁵⁷ Vgl. *CG*, 244; *CG*, 249.

¹⁵⁵⁸ *CG*, 243.

¹⁵⁵⁹ *CG*, 244.

¹⁵⁶⁰ Bij een historische invulling van het verbond (als inzet van God met het oog op heil voor de wereld) komt men niet voor de vraag te staan of de ontrouw van Israël de zegen voor de volkeren in de weg gestaan heeft: in die benadering hebben de volkeren een eigen verantwoordelijkheid ten opzichte van God die zij (hebben) kunnen leren kennen uit zijn relatie met Israël. De vraag bij een historische invulling van het verbond is een andere, namelijk: hoe zullen de volkeren wereldwijd weten over Gods relatie met Israël en Hem van daar uit leren kennen?

¹⁵⁶¹ *CG*, 244.

¹⁵⁶² *CG*, 244; Berkhof noemt geen tekstgedeelten, maar verwijst in algemene zin naar de geschiedschrijvers, die ‘Israël tekenen tegen de achtergrond van de schepping en de vroegste mensheidsgeschiedenis’ en naar de profeten en psalmisten, die ‘het toekomstige heil van Israël als beslissend voor de hele mensenwereld beschouwen’.

aanbrengt, doet geen recht aan de eigen positie van de volkeren (met wie geen verbond gesloten werd) ten opzichte van God. Het bezwaarlijke van Berkhofs model van plaatsvervangende ('Israël als proeftuin') is bovendien, dat het vragen oproept naar een vooropgezette bedoeling Gods om Israël verstrikt te laten raken in de onontwarbare knoop van de zonde en schuld, terwijl hun heil en zegen beloofd werd. Waar Berkhof het ene probleem van zijn benadering van het verbond (als existentieel drama) dus oplost met zijn gedachte van plaatsvervangende, ontstaat een ander probleem, namelijk hoe zich het gebruik door God van Israël als 'proeftuin' verhoudt tot de betrouwbaarheid van God.

In Berkhofs visie op de weg van Israël in het Nieuwe Testament werkt zijn existentiële invulling van het verbond ook door. Berkhof beschouwt Johannes de Doper als degene in wie als laatste profeet de lijnen van het Oude Testament bijeenkomen en hij beschouwt Jezus als de 'verbondsvervuller'¹⁵⁶³: 'Want Jezus zag zich als de vervulling van de weg van Israël die in de boeteprediking van Johannes werd samengevat'.¹⁵⁶⁴ Voor zover de weg van Israël (de worsteling met het verbond) dus nog een open einde had, is dat met de komst van Jezus niet meer het geval. Jezus komt immers de wet en de profeten vervullen, dat wil zeggen (stelt Berkhof) dat hij 'de weg van God met Israël ten einde komt brengen door een opperste gebaar van liefde en verzoening van de kant van de altijd trouw gebleven verbondspartner – het gebaar dat bestaat in de zending van een trouwe menselijke partner die plaatsvervangend voor het volk het verbond bevestigt en het koninkrijk nabij brengt'.¹⁵⁶⁵ Jezus is degene die 'in plaats van en ten behoeve van het schuldige Israël het verbond verwerkelijkt'.¹⁵⁶⁶

Opnieuw dus: plaatsvervangende. Op zichzelf is die gedachte van plaatsvervangende bijbels-theologisch goed te verantwoorden. Maar in het Nieuwe Testament wordt de plaatsvervangende door Christus gezien in samenhang met de zonde van de mens¹⁵⁶⁷, waarbij strikt genomen de vraag gesteld moet worden of het om plaatsvervangende gaat of om dienstbetoon.¹⁵⁶⁸ Berkhof koppelt de plaatsvervangende echter aan de vervulling van het verbond, alsof Jezus in plaats van Israël het verbond moest vervullen, terwijl dat Israëls opdracht was. Daarmee tematiseert Berkhof de existentiële vraag naar de schuld van de mens jegens God tot de kern van het verbond. Hoewel binnen het Sinaï-verbond het probleem van de menselijke schuld (ontrouw jegens God) evenzeer speelt als in de eraan voorafgaande mensheidsgeschiedenis, kan men echter niet stellen dat het probleem van de menselijke schuld in de opzet van het Sinaï-verbond besloten lag als kern, laat staan de oplossing ervan. In dit verband zij erop gewezen, dat Berkhof geheel buiten beschouwing laat dat binnen het Sinaï-verbond voorzien was in de mogelijkheid tot verzoening. Dat veronderstelt de menselijke schuld als een gegeven en niet als een onoplosbaar probleem. Waar de menselijke schuld al mede verdisconteerd is in de uitvoeringsbepalingen

¹⁵⁶³ CG, 260.

¹⁵⁶⁴ CG, 250.

¹⁵⁶⁵ CG, 252.

¹⁵⁶⁶ CG, 252.

¹⁵⁶⁷ Vb. Romeinen 5:8 ('God echter bewijst zijn liefde jegens ons, doordat Christus, toen wij nog zonda-
ren waren, voor ons gestorven is.').

¹⁵⁶⁸ Filippenzen 2:5-11; vgl. Johannes 10:11.

bij het verbond, is het een overaccentuering om ‘het conflict tussen goddelijke trouw en menselijke ontrouw’¹⁵⁶⁹ tot centraal thema van het verbond te maken. Dit vertekent namelijk de geschiedenis van God in relatie tot Israël op het punt van zijn barmhartigheid en liefde jegens hen, die daarin blijkt dat God rekening houdt met het onvermogen hem trouw te zijn. De overaccentuering door Berkhof leidt bovendien al te gemakkelijk tot een onjuiste versterking van de antithese tussen God en Israël, ten nadele van Israël in de christelijke beeldvorming.

Berkhof zelf probeert die problematische kant van zijn zienswijze op te lossen door terug te grijpen op de gedachte dat Israël in de verwerping van Jezus als de heilbrenger Gods de volkeren representeerde: ‘ook in de verwerping van Christus handelde dit volk als de door God gekozen representant van het “neen” dat heel de mensheid uit zichzelf geneigd is tegen de radicaliteit van deze God uit te spreken’.¹⁵⁷⁰ Er ontstaat echter iets dubbels in zijn betoog. Aan de ene kant beschouwt Berkhof Jezus als de plaatsvervanger van Israël. Aan de andere kant beschouwt hij Israël als de plaatsvervanger van de volkeren. Dat laatste heeft hij nodig om te voorkomen dat de schuld voor de afwijzing van Jezus alsnog eenzijdig bij Israël zou komen te liggen, met het bijbehorende risico van (kerkelijk) antisemitisme. Maar: als Jezus de representant van Israël is, vervalt daarmee de schuldvraag en is de constructie van plaatsvervangend handelen door Israël namens de volkeren onnodig. Berkhof trekt echter de lijn van de representatie van Israël (en de volkeren) in Christus niet door, zodat de schuldvraag overeind blijft. Overigens zij erop gewezen, dat Berkhof in de 5^e druk van *Christelijk Geloof* aan de beschrijving van de verwerping van Jezus door (een deel van) Israël toevoegt, dat in de medewerking van Pilatus aan het doodvonnis van Jezus ‘de rol van de volkeren na en naast die van Israël wordt gesymboliseerd’.¹⁵⁷¹ Daarmee doorbreekt hij zijn eigen model van plaatsvervanging van Israël voor de volkeren.

Na de opstanding van Jezus, zo schetst Berkhof verder, ontstaat aanvankelijk de verwachting van een spoedige komst van ‘het complete vrede-rijk, dat met Israël en zijn messias als middelpunt heel de aarde omvatten zal’.¹⁵⁷² Zoals hiervoor al aangegeven, hing deze verwachting volgens Berkhof nauw samen met de vervulling van oudtestamentische heilspromissies betreffende Israël en de volkeren: de opstandingstoekomst voor Israël leek opeens heel dichtbij te zijn¹⁵⁷³, met de gave van de Geest gingen de beloften van het nieuwe verbond in vervulling¹⁵⁷⁴ en met de zending vond een uitbreiding van het heil naar de volkeren plaats.¹⁵⁷⁵ De spoedige verwachting van het vrede-rijk werd mede ingegeven door een nieuwe duiding van de kruisdood van Jezus, namelijk als ‘de radicale en definitieve schulddeeling die als voorwaarde voor en onderdeel van de messiaanse tijd werd verwacht’.¹⁵⁷⁶ Maar

¹⁵⁶⁹ CG, 251.

¹⁵⁷⁰ CG, 253.

¹⁵⁷¹ CG, 253.

¹⁵⁷² CG, 255.

¹⁵⁷³ Berkhof verwijst naar Hosea 6:1-3 en Ezechiël 37, CG, 254.

¹⁵⁷⁴ Berkhof verwijst hierbij naar Jeremia 31:31-34; Joël 2:28-32; Zacharia 12:10, e.a., CG, 255.

¹⁵⁷⁵ CG, 255.

¹⁵⁷⁶ CG, 255; Berkhof verwijst hierbij naar Jesaja 53.

de verwachting¹⁵⁷⁷ kwam niet uit. Berkhof beschouwt Israël als oorzaak daarvan en verwoordt dat in negatieve termen jegens Israël als volk: al spoedig na de opstanding blijkt dat 'Israël als geheel'¹⁵⁷⁸ niet meedoet; Israël weigert in grote meerderheid 'om zijn rol als drager van de messiaanse vernieuwingsbeweging op zich te nemen'¹⁵⁷⁹; 'Israël laat verstek gaan'¹⁵⁸⁰; 'De verwerping van Jezus zet zich voort in de verwerping van de opstandingsboodschap.'¹⁵⁸¹

Allereerst komt in dit verband de vraag op, of Berkhof terecht de oudtestamentische heilsbeloften aan Israël in vervulling ziet gaan in opstanding, uitstorting van de Geest en zending. Immers, van een 'herstel' van Israël waarop in de context van diezelfde heilsbeloften (waarnaar Berkhof verwijst) geanticipeerd wordt, is beslist geen sprake. Daarnaast dreigt hier een nieuwe versterking van de antithese God-Israël, ten nadele van Israël. Negatief gesteld: na de kruisiging (waarop gelukkig de opstanding volgde) heeft Israël ook nog eens de komst van het vreedrijk gedwarsboomd door de afwijzing van Jezus als opgestane Heer.¹⁵⁸² Dat is niet bepaald een rol die sympathie oproept. Maar: is het terecht om het uitblijven van de voleinding op het conto van Israël te schrijven? Gewezen zij hierbij in de eerste plaats op die traditie in het Nieuwe Testament, die stelt dat 'de tijden en gelegenheden' aan de Vader zijn en zo ook het bepalen van het moment waarop het koninkrijk / koningschap voor Israël hersteld zal worden (Handelingen 1). Daarnaast kan de vraag gesteld worden of Berkhof wel voldoende recht doet aan het historische gegeven van de diaspora van Israël, niet alleen aan de post-babylonische diaspora, maar ook aan die van de assyrische ballingschap. In feite geldt dit evenzeer voor de verwijten aan het adres van Israël met betrekking tot de kruisiging: was niet 'geheel Israël' erbij aanwezig om de Jezus en de opstandingsboodschap te verwerpen, dan kan moeilijk aan Israël 'als geheel' verweten worden dat het 'verstek laat gaan'.

Opnieuw moet er echter op gewezen worden dat Berkhof de weg van Israël existentieel-antropologisch duidt, dat wil zeggen: het gaat om het diepste wezen van de mens. In de opperste afwijzing van Gods trouw (met de verwerping van Jezus en de opstandingsboodschap)¹⁵⁸³ ziet hij niet alleen een voortzetting van de ontrouw van Israël¹⁵⁸⁴, maar ook een representatie van de mensheid als geheel. Berkhof baseert zich daarvoor op Paulus, die de verbondsproblematiek en de betekenis van de komst van Christus 'in een omvattend antropologisch kader'¹⁵⁸⁵ plaatst en belicht onder het gezichtspunt van de tegenstelling tussen wet en evangelie. De wet bracht 'ingewortelde menselijke rebellie tegen God'¹⁵⁸⁶ aan het licht, zoals die bleek uit de ontrouw van Israël. Als zodanig was de wet de voorbereiding op het evangelie. De negatieve functie van de wet duidt volgens Berkhof dan ook niet op een tegenstrij-

¹⁵⁷⁷ Alleen op dit punt refereert Berkhof in zijn beschrijving van de weg van Israël in het Nieuwe Testament aan eschatologische heilsbeloften voor Israël; in het excurs over de landbelofte stipt hij het nog even aan, maar van een nadere uitwerking ervan is geen sprake.

¹⁵⁷⁸ *CG*, 255; Berkhof bedoelt hiermee het Joodse volk ten tijde van het Nieuwe Testament.

¹⁵⁷⁹ *CG*, 255.

¹⁵⁸⁰ *CG*, 255.

¹⁵⁸¹ *CG*, 255; vgl. *CG*, 257.

¹⁵⁸² Vgl. *CG*, 255: 'de voleinding kan niet komen zolang de wegen van Israël en van het uit joden en heidenen opgebouwde Christuslichaam gescheiden blijven'.

¹⁵⁸³ *CG*, 253.

¹⁵⁸⁴ *CG*, 257.

¹⁵⁸⁵ *CG*, 258.

¹⁵⁸⁶ *CG*, 258.

digheid in God, maar op het feit ‘dat onze weerstand Hem noopt om in zijn historische gang met ons steeds minder van ons te verwachten en steeds dieper af te dalen’.¹⁵⁸⁷ In die zin is de komst van Christus geen breuk, maar een radicale inzet van God om het voor de mens mogelijk te maken alsnog aan de heilzame verbondsrelatie te gaan beantwoorden.¹⁵⁸⁸ In de manier waarop Paulus in dit verband de tegenstelling tussen wet en evangelie behandelt, legt hij sterker dan de oudtestamentische profeten de nadruk op de onmacht van Israël tot trouw in plaats van op de onwil tot trouw. Daarin staat Paulus volgens Berkhof dicht bij Genesis 3 en blijkt dat hij ‘Israël in zijn verhouding tot God als representant van heel de mensheid ziet’.¹⁵⁸⁹

De vraag is echter of deze interpretatie die Berkhof van Paulus geeft op dit punt wel juist is. Het is inderdaad zo, dat Paulus de spanning in de relatie tussen God en Israël in een breder antropologisch kader plaatst. Ook de bekende hoofdstukken 9-11 uit zijn brief aan de Romeinen dienen gelezen te worden als onderdeel van een groter betoog; juist dan komt dat antropologische kader duidelijk uit. Paulus blijft echter ook nadrukkelijk onderscheiden tussen Israël en de volkeren (‘door hun val is het heil tot de heidenen gekomen’, Romeinen 11:11). In Christus ziet hij dit onderscheid wegvallen, in die zin dat voor God allen gelijkelijk mogen delen in de zegen van zijn toekomst (‘indien gij nu van Christus zijt, dan zijt gij zaad van Abraham, en naar de belofte erfgenen’ (Galaten 3:29)). Maar terwijl Paulus in zijn beschrijving van de weg van God met de mensheid (het antropologische kader) een onderscheid blijft maken tussen Israël en de volkeren, stelt Berkhof met zijn gedachte van representatie Israël en de volkeren op één lijn. Hoewel Israël niets menselijks vreemd is (ook het jodendom peilt op een diepgaande manier de zonde van de mens), wil dat niet zeggen dat het de mensheid ‘representeert’.

Tegen de achtergrond van zijn existentieel-antropologische duiding van de verbondsproblematiek is wel verklaarbaar dat Berkhof in zijn interpretatie van Paulus tot de genoemde representatie-gedachte komt. Hij gaat daarmee echter voorbij aan het gegeven dat het verbond specifiek met Israël gesloten werd en dat Paulus van daaruit de relatie tussen Israël en de volkeren belicht: het heil gaat van Israël uit naar de volkeren. Groot is Paulus’ verwondering er dan ook over, dat de negatieve rol die een gedeelte van Israël speelt door de afwijzing van Christus (‘hun val’) in positieve zin gebruikt wordt door God (om de volkeren te bereiken). In die negatieve rol is Israël geen representant van de volkeren, maar blijft Israël als geheel meedoen als zelfstandige verbondspartner voor wie Paulus ondanks alles hoop houdt en die daarom nooit beschouwd mag worden als door God ‘verstoten’.¹⁵⁹⁰ Dat laatste is ook beslist niet wat Berkhof doet. Maar zijn model van representatie staat op gespannen voet met de historische benadering van Paulus¹⁵⁹¹ en van de manier waarop deze de ‘val’ van Israël in de historische situatie van dat moment plaatst.

Een gegeven is wel – Berkhof wijst daar terecht op¹⁵⁹² – dat zich binnen ‘Israël’ een scheiding voltrok rond het al dan niet aanvaarden van Jezus als de ‘heilbrenger

¹⁵⁸⁷ CG, 258.

¹⁵⁸⁸ CG, 258.

¹⁵⁸⁹ CG, 259; Berkhof geeft aan zijn beeld van Paulus te baseren op Romeinen 7; 9:30-10:21; 2 Corinthiërs 3:7-18 en Galaten 3:15-4:10.

¹⁵⁹⁰ Romeinen 11:1: ‘Ik vraag dan: heeft God zijn volk verstoten? Volstrekt niet!’.

¹⁵⁹¹ Vgl. ook Handelingen 26:6-7.

¹⁵⁹² CG, 263.

Gods¹⁵⁹³ en ‘verbondsvervuller’.¹⁵⁹⁴ Hij onderscheidt in dat verband tussen ‘twee gestalten en twee wegen van het volk Gods’¹⁵⁹⁵: Israël en de kerk. Berkhof stelt: ‘De eerste gestalte, Israël, zet de oude verbondsdialektiek voort en wacht op haar oplossing, alsof Jezus Christus in dit opzicht geen wending had betekend. De tweede gestalte, de kerk, waarin als teken van hoop een “rest” uit Israël nooit ontbroken heeft, gaat uit van het nieuwe verbond, het volbrachte heilswerk, en beleeft de werking van de Geest wereldwijd onder de volkeren.’¹⁵⁹⁶ De theologische verschillen tussen beide hebben de wegen uiteen doen gaan en tot bitterheid en vijandschap geleid die Berkhof duidelijk betreurt.

Op dit punt doet zich een nieuwe vraag voor, namelijk naar ‘de kerk’ als gestalte van ‘Israël’.¹⁵⁹⁷ Denkend vanuit een blijvende relatie van God met Israël is het waardevol te noemen, dat Berkhof stelt, dat in de kerk ‘als teken van hoop een “rest” van Israël nooit ontbroken heeft’.¹⁵⁹⁸ Hiermee geeft hij impliciet aan in zijn toekomstverwachting ruimte te willen laten voor ‘Israël als geheel’. In de gedachte om ook ‘de kerk als geheel’ te beschouwen als tweede gestalte van Israël zit echter een sprong van ‘volk’ als etnisch-historisch begrip naar ‘volk’ als theologisch begrip.¹⁵⁹⁹ Hoewel men (met een beroep op bijvoorbeeld Galaten 3:29) kan zeggen dat ‘in Christus’ ook de gelovigen uit de volkeren deel krijgen aan de beloften van Israël, wil dat niet zeggen dat zij daarmee ook ‘Israël’ worden. Ondanks de rechten die hen toegekend worden (en waarin een vervulling besloten ligt van de belofte aan Abraham dat met hem alle volkeren gezegend zouden worden) blijven zij gelovigen uit de volkeren. Of om in Paulus’ beeld van de olijfboom te spreken (Romeinen 11:17-19): het blijven ‘wilde loten’. Door de aanduiding van de kerk als ‘volk’ of als ‘gestalte van Israël’ wordt ten onrechte aan dit verschil voorbijgegaan. Het besef van dit verschil is mede nodig met het oog op het verstaan van de relatie van God met Israël en via Israël met de volkeren: de barmhartigheid en liefde van God blijven uitgaan naar dit éne volk dat ook in de toekomst een centrale plaats zal hebben bij de komst van het koninkrijk in volheid.¹⁶⁰⁰ Het helder houden van het onderscheid tussen Israël en de volkeren als historische grootheden komt dit besef ten goede en doet de gelovigen uit de volkeren beseffen, dat het niet om hen gaat, maar om Israël – en dat zij in Christus geroepen zijn ten dienste van Gods liefde voor en heilsplan met Israël, waarin uiteindelijk alle volkeren zullen delen.¹⁶⁰¹

¹⁵⁹³ CG, 251.

¹⁵⁹⁴ CG, 260.

¹⁵⁹⁵ CG, 260.

¹⁵⁹⁶ CG, 260.

¹⁵⁹⁷ Dat Berkhof het jodendom kennelijk als representant van ‘Israël als geheel’ (het Joodse volk) beschouwt, zij hier terzijde opgemerkt; aan het begin van deze paragraaf is al gewezen op de versmalling die aan het eind van het hoofdstuk over Israël optreedt in het Israël-begrip van Berkhof.

¹⁵⁹⁸ CG, 260.

¹⁵⁹⁹ Vgl. CG, 336, waar Berkhof nog explicieter is, door te stellen: ‘In het NT wordt de kerk beschouwd als het ware, gehoorzame Israël, omdat zij voor Christus kiest.’ Hij stelt daarmee de kerk tegenover het niet tot Christus bekeerde (deel van) Israël.

¹⁶⁰⁰ Vgl. CG, 255, waar Berkhof de voleindig typeert als ‘het complete vrede-rijk, dat met Israël en zijn messias als middelpunt heel de aarde omvatten zal’.

¹⁶⁰¹ In het slothoofdstuk van deze studie zal worden stilgestaan bij het hier aangeduide perspectief, dat niet alleen implicaties heeft voor de eschatologie, maar ook voor de ecclesiologie.

Tegen de achtergrond van Berkhofs visie op de verhouding van kerk en Israël als twee gestalten en twee wegen van het volk Gods zij nu gewezen op zijn toekomstverwachting voor Israël, zoals hij die verwoordt in het hoofdstuk over Israël in *Christelijk Geloof*. Berkhof verwacht dat Israël en zijn messias elkaar zullen vinden bij het aanbreken van de voleinding.¹⁶⁰² Hij vult dat niet in geografische termen in (met een terugkeer naar het land e.d.), maar bedoelt aan te geven dat er een moment komt waarop de verbondsproblematiek tussen God en Israël alsnog tot een oplossing komt.¹⁶⁰³ Maar expliciet spreekt hij zich daar niet over uit. Wel wijst hij erop, dat hij niet kan instemmen met de joodse verwachting aangaande de mens als verbondspartner, omdat hij deze beschouwt als ‘in tegenspraak met de profetische strekking van heel het Oude Testament’.¹⁶⁰⁴ Wat die ‘profetische strekking’ wel inhoudt, omschrijft Berkhof niet; de uitspraak staat in de context van een afwijzing van de joodse visie dat de mens zelf in staat zou zijn zich te bekeren tot God en God gehoorzaam te zijn en dat daar niet de tussenkomst van Christus voor nodig zou zijn. De minimale invulling die Berkhof aan de toekomstverwachting voor Israël geeft en de inkadering daarvan in zijn existentieel-antropologische concept van de verbondsrelatie van God met de mens¹⁶⁰⁵ roept de vraag op naar de invulling van een eigen positie voor Israël als volk in het eschatologische perspectief van Berkhof. Hij poneert die eigen positie namelijk wel en stelt dat Israël als apart volk aparte toekomstbeloften heeft¹⁶⁰⁶, maar hij werkt dat aspect niet uit.

In dit verband is het interessant te zien hoe Berkhof in *Christelijk Geloof* met de ‘landbelofte’¹⁶⁰⁷ omgaat. In zijn artikel ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ staat hij uitvoerig stil bij de betekenis van de geografische ruimte, als aanwijzing ervoor dat God ook in de concrete realiteit van een plaats en een land bemoeienis met de mens heeft. In *Christelijk Geloof* is hij in de toepassing daarvan op Israël veel voorzichtiger dan hij in ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ lijkt te zijn. Wel stelt hij: ‘De christenen die het land niet minstens als “sacrament van Gods trouw” zien, nemen o.i. de weg van Israël niet serieus.’¹⁶⁰⁸ Maar de focus ligt hierbij op de trouw van God, niet op Israël; het is Berkhofs vertaling van een denken in termen van tijd en ruimte over de voleinding. Berkhof lijkt in dit opzicht meer te hebben met Israël als volk (en de existentiële spanning in de relatie van Israël met God), dan met het land en de landsbelofte (als specifieke concretisering van Gods trouw aan dit bepaalde volk). Conclusies kan men echter op dit punt niet trekken uit wat Berkhof in het hoofdstuk over Israël schrijft. Zijn impliciete oproep om te ‘worstelen ... om een “theologie na de terugkeer”’,¹⁶⁰⁹ geeft aan dat hij in deze geen definitief standpunt bepaald heeft. Men zou 35 jaar na het verschijnen van het artikel ‘Jezus de Messias, Israël en de Kerk’ verwachten dat hij hier een wat meer uitgekristalliseerd idee over had.

¹⁶⁰² De aanvaarding van Jezus als de messias beschouwt Berkhof dus als de manier waarop Israël tot de voleinding komt; Berkhof leert dus niet een ‘twee wegen-leer’: Jezus is ook voor Israël ‘de weg’.

¹⁶⁰³ Vgl. CG, 260; CG, 419.

¹⁶⁰⁴ CG, 261.

¹⁶⁰⁵ Vgl. CG, 418, 422.

¹⁶⁰⁶ CG, 261.

¹⁶⁰⁷ CG, 264.

¹⁶⁰⁸ CG, 264.

¹⁶⁰⁹ CG, 264.

Tenslotte dient nog te worden stilgestaan bij de manier waarop Berkhof aankijkt tegen de verhouding van de kerk jegens Israël in de actualiteit van het heden. Dat de kerk blijft geloven ‘voor’ Israël betekent voor Berkhof ook dat de kerk blijft geloven ‘aan’ Israël, in die zin, ‘dat binnen de weg van dit volk de tekenen van Gods verbond zichtbaar zullen blijven en steeds opnieuw zullen worden’.¹⁶¹⁰ Wat hij onder ‘de tekenen van Gods verbond’ verstaat, maakt Berkhof niet expliciet. Waarschijnlijk bedoelt hij die tekenen waaruit spreekt dat God nog steeds trouw blijft aan Israël; in die zin vat hij ook de terugkeer van Joden naar Palestina als ‘teken’ op.¹⁶¹¹ In elk geval geeft hij ermee aan, dat de kerk ook in het heden zich niet kan en mag losmaken van Israël. De kerk kan geen ‘universaliteit’ claimen, omdat een deel van Israël vooralsnog ontbreekt op de weg naar het herstel van de verbondsrelatie met God; tot aan de voleinding behoudt Israël ‘zijn eigen gestalte als apart volk met een apart land en een aparte weg van gericht en genade, dus ook met aparte toekomstbeloften’.¹⁶¹² Dat moet de kerk tot nadenken over zichzelf stemmen en geenszins leiden tot een afwijzende houding jegens Israël in het heden (waarmee Berkhof zowel het jodendom als het Joodse volk bedoelt). Veeleer past de kerk zelfkritiek, omdat het de eeuwen door niet gelukt is Israël ‘tot naijver op te wekken’, maar integendeel juist wreed geprobeerd heeft Israël van zich af te schudden.¹⁶¹³ Bovendien is er voor de kerk zelf geen enkele hoop, als zij ook niet mag hopen ‘dat de trouw van God eenmaal over de ontrouw van Israël zal zegevieren’.¹⁶¹⁴

In het licht van de gedachte van een blijvende band van God met Israël kan dit standpunt als positief gewaardeerd worden. Berkhof probeert duidelijk een negatieve houding jegens Israël te voorkomen, al spreekt hij wel een duidelijk waardeoordeel uit door naar Israël te kijken onder het gezichtspunt van ‘ongehoorzaamheid’. Daarin meet hij Israël aan de afwijzing van Jezus als de messias en hanteert hij zijn schema van trouw versus ontrouw als leidraad voor het bepalen van de houding van de kerk jegens Israël. Wanneer hij meer vanuit de barmhartigheid en liefde Gods jegens Israël zou denken, zou het negatieve waardeoordeel niet nodig zijn om toch te pleiten voor een positieve houding vanuit de kerk jegens Israël. Het zou een meer open houding kunnen geven in het gesprek met Israël, omdat niet bij voorbaat een struikelblok neergelegd wordt. In feite zou het een ‘doorvertaling’ zijn van wat Berkhof in negatieve zin stelt, namelijk dat de kerk zich bewust moet zijn van eigen ‘radicale schuldigheid’¹⁶¹⁵ in relatie tot de grootheid van Gods genade. Juist het besef van de barmhartigheid en liefde van God jegens zichzelf zou de kerk des te hartelijker moeten maken in het gunnen van die liefde en barmhartigheid aan Israël: ongeacht de trouw of ontrouw van Israël is die liefde immers de constante in Gods relatie met Israël. Met zijn negatieve waardeoordeel over Israël doet Berkhof afbreuk aan het goede dat hij wil bereiken: een open oog voor de relatie van God met Israël. Een vraag die in dit verband wel weer terugkomt, is die naar de invulling die Berkhof aan ‘Israël’ geeft. Hij lijkt namelijk in zijn spreken over de verhouding van

¹⁶¹⁰ CG, 261.

¹⁶¹¹ Vgl. ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’, in *JES*, 340.

¹⁶¹² CG, 261.

¹⁶¹³ CG, 261.

¹⁶¹⁴ CG, 261.

¹⁶¹⁵ CG, 258.

de kerk jegens Israël primair het jodendom (de godsdienst) op het oog te hebben; Israël als volk in de diaspora (in zijn etnische hoedanigheid) verdwijnt daarmee naar de achtergrond.

Deze tussentijdse analyse samenvattend: doordat Berkhof heel sterk denkt in termen van zijn schema van trouw en ontrouw als typering van de verbondsrelatie van God met Israël, is het nauwelijks mogelijk dat hij boven de daarmee aangegeven antithese uitkomt in een meer positief ingevuld beeld van de relatie van God met Israël onder het gezichtspunt van een door liefde en barmhartigheid ingegeven verkiezing van dit éne volk uit alle andere volkeren – met het oog op een vernieuwing van het totale menszijn tot een leven onder Gods zegen en tot zijn eer. Door zijn existentieel-antropologische invulling van het verbondsbegrip beperkt Berkhof zijn mogelijkheden voor een kijk op Israël als historisch-etnische grootheid waarmee God door alle tijden heen doorgaat op de weg naar de voleinding aller dingen.

4.3.8 Nadere overweging bij literatuur bezien in samenhang met *Christelijk Geloof*

In kort bestek zal nu worden stilgestaan bij enkele punten uit de literatuur waarmee Berkhofs hoofdstuk over Israël in *Christelijk Geloof* in het voorgaande vergeleken is; het gaat om punten die in de analyserende beschrijving van deze literatuur nog niet aan de orde kwamen of die vanuit de nadere analyse van *Christelijk Geloof* des te meer opvallen.

In ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ valt tegen de achtergrond van *Christelijk Geloof* op, dat Berkhof het uitstel van de voleinding uitlegt als ‘een omweg Gods’¹⁶¹⁶. Dit is een eerste aspect om bij stil te staan. Hoewel Berkhof in *Christelijk Geloof* wel in vergelijkbare bewoordingen stil staat bij het uitblijven van de voleinding, komt hij niet terug op de gedachte dat er sprake zou zijn van een omweg in Gods heilsplan. Wel spreekt hij over ‘een stremming’¹⁶¹⁷ in het aanbreken van de heilstijd en noemt hij de heilstijd ‘defectief’¹⁶¹⁸, maar de aanduiding ‘omweg Gods’ gebruikt hij niet meer in samenhang met het uitblijven van de voleinding. Dit hangt samen met zijn nog sterkere accentuering van de ontrouw van Israël, die stagnerend werkt op het aanbreken van de voleinding. Wat gechargeerd gesteld: niet God, maar Israël is de oorzaak van het uitblijven van de voleinding. In ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ wekt Berkhof met zijn aanduiding van het uitblijven van de voleinding als ‘een omweg Gods’ de indruk dat er een bemoeienis van Gods kant in zat om de voleinding uit te stellen.

Hoewel de vraag gesteld kan worden of het woord ‘omweg’ juist gekozen is, zou het overweging verdienen om het uitblijven van de voleinding inderdaad als een keuze en daad van God te zien. Immers, eerst – zo is het beeld vanuit het slot van het evangelie naar Mattheüs en vanuit Handelingen 1 – diende het evangelie verkondigd te worden tot aan de einden der aarde. Gelet op de eerdere zendingsopdracht die Jezus zijn leerlingen gaf¹⁶¹⁹ en in het licht van de vraag van de leerlingen in Handelingen 1 of Jezus aanstonds na zijn opstanding het koningschap voor Israël

¹⁶¹⁶ *W* 4, 399; vgl. *W* 402.

¹⁶¹⁷ *CG*, 256.

¹⁶¹⁸ *CG*, 256.

¹⁶¹⁹ Mattheüs 10:6; vgl. Jacobus 1:1.

zou herstellen¹⁶²⁰, zou men in deze wereldwijd gerichte zendingsopdracht ook kunnen horen, dat daarin mede het feit van de verstrooiing van Israël onder de volkeren verdisconteerd is. Met andere woorden: om ook Israël in de verstrooiing te bereiken diende het evangelie onder alle volkeren bekend gemaakt te worden. Dan zou de tijd die nodig was om dat te doen als het ware ‘voorzien’ zijn in Gods heilsplan en als zodanig geen omweg, maar een bewust gekozen route en tijdpad zijn.

Door ook dit aspect in de gedachtegang rondom het uitblijven van de voleinding te (blijven) betrekken ontstaat een veel organischer beeld van de invulling van de tijd tot aan de voleinding; er komt dan historische continuïteit in die samenvalt met de theologische continuïteit: datgene wat in de geschiedenis gebeurt (en waar tijd voor nodig is), valt samen met de betrokkenheid van God bij Israël, ook in verstrooiing onder de volkeren. Deze benadering, waarbij men de relatie God-Israël als gegeven (neutraal) integreert in de beeldvorming over het uitblijven van de voleinding voorkomt bovendien dat men ‘Israël’ zou aanwijzen als schuldige daarvoor. De hier ter overweging gegeven gedachtegang heeft overigens een andere invalshoek dan die van Berkhof, die Israël immers als representant van de ontrouw en ongehoorzaamheid van de volkeren (de mensheid) jegens God beschouwt. Maar de spanning die op dit punt in zijn model zit zou ondervangen kunnen worden door de hier voorgestelde benadering.

In vergelijking met *Christelijk Geloof*¹⁶²¹ is opvallend, dat Berkhof in *Christus de zin der geschiedenis* meer aandacht heeft voor de toekomstverwachting voor Israël als concreet volk, met name in zijn exposé over de eschatologie en het duizendjarig rijk. Dit is een tweede aspect om bij stil te staan, zowel bij zijn visie op Israël als concreet volk in deze, als op zijn gedachten over het duizendjarig rijk. Hier moet echter bij opgemerkt worden, dat deze gedachtegang in *Christus de zin der geschiedenis* niet tot de kern van de theologie van Berkhof behoort. Ook is de wijze waarop hij daarin aan Israël als volk een plaats geeft sterk gekleurd door zijn specifieke invulling van het verbond: existentieel-soteriologisch (het gaat om het menszijn dat gered moet worden) en met een relativering de eigen positie van Israël als verbondspartner onder het gezichtspunt van de christologie. Immers, Berkhof beschouwt Christus als de vervulling van de geschiedenis van Israël: ‘In Hem als de enige en eigenlijke partner in Gods verbond met de mens vallen de beslissingen over Israël en de volkeren.’¹⁶²² In het leven, lijden, sterven en de opstanding van Christus voltrekt zich volgens Berkhof ‘de ware exodus’¹⁶²³, de ‘dag des Heren’¹⁶²⁴ en komt de belofte uit Genesis 12 tot vervulling (Israël als middelpunt van de volkerenwereld, waarover de heerlijkheid van de Heer straalt).¹⁶²⁵ Hoewel Berkhof er zelf expliciet over is, dat hij een vergeestelijkende uitleg van de oudtestamentische beloften aangaande Israël als volk afwijst¹⁶²⁶, komt de wijze waarop hij vanuit de

¹⁶²⁰ Handelingen 1:6.

¹⁶²¹ Maar ook in vergelijking met het hierna nog te behandelen *Gegronde Verwachting* (4.4.5).

¹⁶²² *Christus de zin der geschiedenis*, 60.

¹⁶²³ *Christus de zin der geschiedenis*, 35.

¹⁶²⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 60.

¹⁶²⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 36-37.

¹⁶²⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 128-129.

geschiedenis van Israël (Abraham, Exodus, gerichtsprofetie) de persoon van Jezus duidt juist wel als zodanig over; in elk geval is sprake van typologie.

Door zijn modelmatige spiegeling van Christus aan de geschiedenis van Israël (het verleden) komen de heilsbeloften aangaande de toekomst van Israël in *Christus de zin der geschiedenis* zeer op zichzelf te staan. Er is bij Berkhof geen organisch-historisch verband tussen de vervulling van heilsbeloften aan Israël en de komst van Christus. Jezus wordt weliswaar in Israël geboren, maar een verband met de hoop op Gods barmhartigheid voor Israël als volk (zoals in de lofzang van Maria, Lucas 1:54) wordt door Berkhof niet gelegd. Resumerend is zijn gedachtegang als volgt: dat er nog een toekomst voor Israël is, is louter genade; vanwege de afwijzing van Jezus als de messias verdient Israël het in feite niet. Berkhof beschouwt hierbij het Joodse volk dat ten tijde van Jezus in het land der belofte woonde als 'Israël als geheel' en heeft geen oog voor de fysieke afwezigheid van een groot deel van het volk Israël (ten gevolge van de verstrooiing) en verdisconteert in zijn visie evenmin voldoende, dat Jezus niet door het Joodse volk als geheel werd afgewezen. Hoewel Berkhof wel ingaat op een toekomstverwachting voor Israël als volk, komt Israël in zijn visie door de afwijzing van Jezus tijdelijk op het tweede plan te staan: 'Omdat Israël zijn Messias verwerpt, wordt Jeruzalem verwoest en gaat het Evangelie langs Israël heen de wereld in.'¹⁶²⁷ Berkhof duidt dit aan als een 'omweg' die God moest maken en Israël een vertragende invloed zou hebben op het aanbreken van de vol-einding.

Dat Berkhof in het kader van de eschatologie toch ruimte wil laten voor een omkeer in het lot van Israël als volk met inbegrip van een terugkeer uit de verstrooiing naar het land der belofte moet men verklaren uit zijn uitleg van Romeinen 9-11, met name van Romeinen 11:29: 'Want de genadegaven en roeping Gods zijn onberouwelijk'. Maar het is de vraag of Berkhof in zijn uitleg van Romeinen 9-11 onder de aanduiding van Israël wel hetzelfde verstaat als Paulus. Paulus denkt in termen van 'gans Israël' (Romeinen 11:26)¹⁶²⁸ en heeft daar kennelijk de twaalf stammen van Israël mee op het oog, getuige zijn verwijzing naar Jesaja 59:20: 'De Verlosser zal uit Sion komen; Hij zal de goddeloosheden van Jakob afwenden' (Romeinen 11:26): in oudtestamentisch verband is 'Jakob' de aanduiding voor de twaalf stammen van Israël tezamen, dus 'Israël als geheel'. Juist dat maakt het perspectief voor Paulus kennelijk zo onmetelijk weids, dat hij zijn betoog eindigt met een lofzegging op de ondoorgrondelijkheid van Gods wegen: niemand zou ooit verwachten dat God gans Israël nog zou kunnen behouden, maar in de gedeeltelijke verharding van Israël (in de afwijzing van Jezus als de messias door een deel van het Joodse volk) lag mede besloten dat het evangelie onder de volkeren verspreid zou worden: daar waar Israël in de verstrooiing zich bevond en bevindt.

Berkhof houdt echter in zijn interpretatie van Romeinen 9-11 geen rekening met het gegeven van de diaspora van Israël en komt mede daardoor tot een versmalde invulling van Israël als volk van God, in de zin van het Joodse volk. Berkhof interpreteert het perspectief van het behoud van 'gans Israël' immers vanuit de gedachte dat 'de rest' die de oudtestamentische profeten door de crisis heen de messiaanse tijd

¹⁶²⁷ *Christus de zin der geschiedenis*, 69.

¹⁶²⁸ Vgl. Handelingen 26:6: 'En nu sta ik voor het gerecht om mijn hoop op de belofte, die door God aan onze vaders gedaan is; welke onze twaalf stammen, door voortdurend nacht en dag God te vereren, hopen te bereiken.'

zagen binnengaan werkelijkheid geworden is in de joods-christelijke gemeente.¹⁶²⁹ Volgens Berkhof vormt deze rest samen met de gelovigen uit de volkeren die Jezus als de messias erkennen het ‘ware Israël’, waarin het biologische en geestelijke samenvallen: ‘Israël is niet een biologische grootheid zonder meer’.¹⁶³⁰ De kleine groep, die leeft ‘in de correlatie van beloven en geloven’¹⁶³¹, zal gered worden en in die rest zal geheel Israël gered worden: ‘eenmaal zal de rest uitgroeien tot gans Israël’.¹⁶³²

Dat Berkhof hier concreet het Joodse volk op het oog heeft blijkt uit zijn overwegingen bij de vraag hoe men het zich moet voorstellen dat ‘gans Israël’ behouden zal worden. Menselijkerwijs is het ‘onwaarschijnlijk, dat alle joden zonder onderscheid tot Christus zullen komen’¹⁶³³, Berkhof ziet het zo, dat in de wederaanneming van de laatste generatie (van de bij op het moment van het aanbreken van de voleinding levende Joden) de wederaanneming plaatsvindt ‘van Israël in al zijn generaties’.¹⁶³⁴ En hij meent Paulus aan zijn zijde te hebben als hij zegt te geloven ‘dat het zo zal zijn, dat men niet zal zeggen: nu wordt een groot aantal joden bekeerd, maar: nu wordt heel Israël behouden, Israël als geheel.’ Het is duidelijk dat Berkhof onder ‘gans Israël’ dus niet de twaalf stammen van Israël (‘Jakob’) verstaat. Dit staat op gespannen voet met de verwijzing door Paulus naar Jeremia 31: ‘En dit is mijn verbond met hen, wanneer ik hun zonden wegneem’. Deze verbondsbelofte wordt expliciet gedaan aan het huis van Israël (tien stammen) en het huis van Juda (twee stammen): gans Israël. Maar Berkhof komt er niet de woorden van Paulus over het behoud van ‘gans Israël’ te betrekken op Israël als ‘biologische grootheid’.¹⁶³⁵ In plaats daarvan komt hij tot een ‘rest-begrip’ waarin hij ‘Israël’ beperkt tot ‘de Joden’. Berkhof ziet daarmee voorbij aan de mogelijkheid, dat Paulus erop anticepeerde, dat met de verkondiging van het evangelie onder de volkeren tegelijkertijd Israël in de verstrooiing bereikt zou worden; de verkondiging van het evangelie onder alle volkeren is die optiek ingegeven door de barmhartigheid van God jegens Israël en vloeit logisch voort uit de heilsbeloften van God aan Israël.

Hoewel men kritische kanttekeningen kan plaatsen bij de manier waarop Berkhof invulling geeft aan het begrip ‘gans Israël’ (beperking tot het Joodse volk) en op zijn ‘rest-begrip’ (incorporatie in Christus), verdient het – ook tegen de achtergrond van een historisch-organische interpretatie van de geschiedenis van het verbond van God met Israël – positieve waardering, dat hij de beloften aangaande een terugkeer van Israël naar het land der belofte letterlijk wil uitleggen: ‘Het laatste van de profetische prediking is de zekerheid dat, hoe groot de omwegen ook zijn, volk en land herenigd zullen worden en Israël in Kanaän zijn bestemming bereiken zal’.¹⁶³⁶ Over het precieze hoe en wat wil Berkhof beslist niet speculeren. Wel beschouwt hij de staat Israël als ‘een voorteken van Gods toekomstige handelen met zijn volk’.¹⁶³⁷ Hiermee beweegt Berkhof zich nadrukkelijk weg uit de richting van een vergeeste-

¹⁶²⁹ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹⁶³⁰ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹⁶³¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹⁶³² *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹⁶³³ *Christus de zin der geschiedenis*, 138.

¹⁶³⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 138.

¹⁶³⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹⁶³⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 143.

¹⁶³⁷ *Christus de zin der geschiedenis*, 144.

lijking van oudtestamentische heilsbeloften aangaande Israël als zouden die betrekking hebben op de kerk. Evenmin wil Berkhof weten van een vervangingsleer, waarbij de kerk in Gods verkiezend handelen de plaats van Israël zou hebben ingenomen. Dit dient positief gewaardeerd te worden door wie de vragen rondom de toekomstverwachting van Israël wil benaderen vanuit de invalshoek van een voortduren van de relatie van God met Israël.

In het kader van de nadere overweging bij de overige literatuur in vergelijking met *Christelijk Geloof* zij ook een enkele kanttekening geplaatst bij Berkhofs betoog over het duizendjarig rijk in *Christus de zin der geschiedenis*, mede ook vanwege de concreetheid daarin aangaande Israël als volk.¹⁶³⁸ Berkhof tendeeft er sterk naar dit rijk te beschouwen als een toekomstig rijk, al moet wel gesteld worden, dat zijn uitspraken daarover nogal op zichzelf in het geheel van zijn theologie. Op basis van Openbaring 20:7-9 concludeert Berkhof er in *Christus de zin der geschiedenis* toe, dat 'het herstelde Israël'¹⁶³⁹ het middelpunt daarvan zal zijn. Men zij zich er daarbij van bewust, dat Berkhof de eigentijdse terugkeer naar het land der belofte en de stichting van de staat Israël beslist niet wil identificeren met het duizendjarig rijk. De eigentijdse terugkeer en stichting van de staat Israël beschouwt hij immers als voortekenen van het toekomstige handelen van God, dat pas met de voleinding zijn doel zal bereiken: dat is wat Berkhof betreft na het duizendjarig rijk. Voleinding en duizendjarig rijk dienen volgens hem van elkaar onderscheiden te worden; het feit dat het in Openbaring 20 om een afgebakend tijdsbestek van duizend jaar gaat maakt dat volgens hem duidelijk.

Maar: deze zienswijze dat 'het herstelde Israël' het middelpunt zal zijn van het duizendjarig rijk staat op gespannen voet met het oudtestamentische profetische perspectief aangaande heil voor Israël waar Berkhof naar verwijst (Ezechiël 36-39). Daarin is geen sprake van een tijdelijk herstel van Israël, maar van een volkomen herstel: zo lang 'Gog uit het land van Magog' (Ezechiël 38:1; vgl 39:1) niet overwonnen is, is het herstel van Israël geen feit. Het gegeven dat in Openbaring 20:9 beschreven staat dat 'de legerplaats der heiligen en de geliefde stad' omsingeld zullen worden (waarbij ook 'Gog en Magog' genoemd worden) geeft aan, dat van een volkomen vrede nog geen sprake is. Het beeld van een verterend vuur dat alle anti-machten wegvaagt (Openbaring 20:9, 10) maakt ook duidelijk dat er inderdaad nog geen volkomen vrede was; die wordt pas in het vervolg beschreven met het beeld van een nieuw Jeruzalem dat uit de hemel neerdaalt (Openbaring 21:2); daarin wordt het herstel van Israël zinnebeeldig voorgesteld in de vorm van twaalf poorten waar de namen van de twaalf stammen van Israël staan (Openbaring 21:12) en waar de volkeren het nieuwe Jeruzalem door binnengaan.¹⁶⁴⁰ Een gelijktijdige beweging van herstel van Israël en vertroosting voor de volkeren kenmerkt de vervulling van de beloften van heil dat door Israël tot de volkeren zou komen: door Israël (twaalf poorten) kunnen de volkeren tot het heil komen. Dat Berkhof 'het herstelde

¹⁶³⁸ *Christus de zin der geschiedenis*, 145v..

¹⁶³⁹ *Christus de zin der geschiedenis*, 145.

¹⁶⁴⁰ Uiteraard doen zich hier exegetische vragen voor naar de wijze waarop de opeenvolging van visioenen in het boek Openbaring moet worden geduid; in de hier voorgestelde benadering wordt ervoor gekozen om hoofdstuk 20 als inzet van een nieuw visioen te lezen en niet als afsluiting van hoofdstuk 19 te beschouwen.

Israël'¹⁶⁴¹ in het duizendjarig rijk localiseert, staat overigens ook op gespannen voet met zijn gedachtegang bij Romeinen 11:25-26, waarin hij uitgaat van een samenvallen van bekering van Israël en de volkeren bij het aanbreken van de voleinding. Vanuit een historisch-organische benadering van de verbondsrelatie God-Israël kan de concreetheid in tijd en ruimte, waarin Berkhof in zijn exposé over het duizendjarig rijk over het herstel van Israël denkt, gewaardeerd worden. Maar de chiliastische visie die hij ermee aangeeft, is niet houdbaar.¹⁶⁴²

Een derde aspect dat aandacht verdient is de positieve manier waarop Berkhof in 'Israel as a theological problem in the Christian Church' de relatie tussen Israël en de kerk duidt als die van resp. oudere en jongere broer. Berkhof doet dit tegen de achtergrond van zijn uitleg van Romeinen 9-11, waarbij hij met name erop gewezen heeft dat ook de gedeeltelijk verharding van Israël gezien moet worden in het licht van Romeinen 11:28: 'naar de verkiezing zijn zij geliefden om der vaderen wil; want de genadegaven en roeping Gods zijn onberouwelijk'. Berkhof: 'If we dare to believe in an irrevocable love of God for a sinful world, we believe in such a love for God's first born son as well; or, even better, we venture to believe in such a love for ourselves, because we see this love mirrored primarily in God's fellowship with Israel. "Israel-theology" is a highly existential concern for the Christian Church.'¹⁶⁴³

In een benadering die recht probeert te doen aan de gedachte van een blijvende relatie van God met Israël (op grond van de verkiezing van Israël door God) kan dit accent positief gewaardeerd worden. Het is een integratie-moment: de verkiezing van Israël door God wordt als voldongen feit in het denken over de relatie van de kerk jegens Israël betrokken. Wel is het complicerend, dat Berkhof vervolgens stelt, dat men de Joden moet beschouwen als 'the other half of God's people'¹⁶⁴⁴ – waarbij hij de kerk als de éne helft van Gods volk beschouwt. In bovenstaande analyserende beschrijving van het hoofdstuk over Israël in *Christelijk Geloof* werd bij dit laatste al een kanttekening geplaatst. Wat echter in 'Israel as a theological problem in the Christian Church' nog duidelijker blijkt, is het versmalde Israël-begrip dat Berkhof in deze hanteert voor dat deel van Israël dat Jezus niet als de messias aanvaardt. De 'andere helft van Gods volk' is namelijk het jodendom: 'that part of Israel which did not accept Christ'¹⁶⁴⁵ en waarmee het christendom op gespannen voet staat (een theologisch probleem heeft). Dit roept opnieuw de vraag op: wat moet in het Nieuwe Testament onder 'Israël' verstaan worden, gegeven aanduidingen die op een denken in termen van twaalf stammen van Israël wijzen? Of korter gesteld: zijn de Joden geheel Israël?

Een vierde deelaspect dat uit het overige materiaal aandacht verdient is wat Berkhof in 'Israel as a theological problem in the Christian Church' stelt over de nieuwtestamentische visie op landbelofte. 'According to the New Testament writer, many prophecies were fulfilled in Christ, but they never apply this expression to the

¹⁶⁴¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 145.

¹⁶⁴² Met deze kritiek op Berkhof wordt tevens afstand genomen van andere chiliastische modellen.

¹⁶⁴³ *JES*, 337.

¹⁶⁴⁴ *JES*, 337; vgl. *JES*, 339.

¹⁶⁴⁵ *JES*, 337.

promises of the land.¹⁶⁴⁶ Verder is de gedachte dat Jeruzalem zal slechts tijdelijk in handen van de heidenen vallen¹⁶⁴⁷ en is het voor Paulus ondenkbaar dat het herstel van Israël geen geografische strekking had.¹⁶⁴⁸ Na erop gewezen te hebben dat Gods werk in de wereld altijd aspecten in zich heeft van tijd en ruimte is zijn concluderende opmerking: 'If this is true, the way is open to a new reflection on the connection between Israel's promised future and the promised land. The fact that God's work is now universalised does not mean that it does not need a geographical centre.'¹⁶⁴⁹ De landbelofte moet dus wat Berkhof betreft mee betrokken worden in de beeldvorming inzake de relatie van God met Israël.

Deze uitspraken van Berkhof zijn beslist gedurfd geweest in de context waarin hij ze deed: niet lang na de zesdaagse oorlog in het Midden Oosten en bovendien voor een publiek dat de staat Israël en het jodendom bepaald niet gunstig gezind was. Hoewel Berkhof zijn uitspraken wel enigszins afzwakt (door te stellen dat zijn overwegingen niet rechtstreeks op de staat Israël betrokken mogen worden), wil hij ze toch nadrukkelijk een plaats geven in de bezinning op Israël, ook in zijn hedendaagse verschijningsvorm. Van belang is in dit verband zijn opmerking, dat 'from the point of view of our Christian expectation for Israel's future, we cannot call the State of Israel the fulfilment of the prophecies'.¹⁶⁵⁰ Terecht stelt Berkhof dat de staat Israël geen vervulling van (oudtestamentische) profetieën is. Maar: hoe ziet Berkhof die vervulling wel voor zich? Daarover laat hij zich ook in 'Israel as a theological problem in the Christian Church' niet uit. Omdat hij dat later in *Christelijk Geloof* ook niet uitwerkt, lijkt de conclusie gerechtvaardigd, dat het om een bewuste keuze gaat: Berkhof wil kennelijk niet in speculaties terecht komen en in het grote eschatologische perspectief gezien van de voleinding aller dingen was een nadere uitwerking voor hem waarschijnlijk bijzaak.

Voor wat betreft de 4^e druk van *Christelijk Geloof* zij gewezen op een aspect dat naar voren komt in het excurs bij de paragraaf over de verwerping. Berkhof ziet namelijk zijn stelling dat de verwerping en kruisiging van Jezus 'in de lijn van het ot-ische Israël' liggen¹⁶⁵¹ rechtstreeks onderbouwd door enkele nieuwtestamentische gegevens: 'De verwerping en kruisiging van Jezus liggen in de lijn van het ot-ische Israël. Zo wordt het gesteld in de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters (Marc. 12:1-8), in de klacht van Jezus over Jeruzalem (Matth. 23:29-39, vgl. Luc. 11:47-51) en in de verdedigingsrede van Stephanus, die trouwens in haar geheel als aanklagende samenvatting van de ot-ische weg van Israël in de Geest van de profeten moet worden gelezen (Hand. 7:2-53, spec. 51-53). Daarom wordt ook de val van Jeruzalem gezien als parallel van de val in 586 v.C. en dus als straf voor de ongehoorzaamheid jegens de gezondene van God (Luc. 21:21-24).'¹⁶⁵² De stelligheid in deze exegetische opmerkingen is door hemzelf kennelijk al als aanvechtbaar beleefd, zodat hij deze in de 5^e druk niet overgenomen heeft. Wel heeft hij daarin de

¹⁶⁴⁶ JES, 341.

¹⁶⁴⁷ JES, 342; Mattheüs 21:24 ('totdat de tijden der heidenen vervuld zijn').

¹⁶⁴⁸ JES, 343.

¹⁶⁴⁹ JES, 343.

¹⁶⁵⁰ JES, 344.

¹⁶⁵¹ CG, 4^e druk, 269.

¹⁶⁵² CG, 4^e druk, 269-270.

strekking van zijn schriftberoep gehandhaafd. Ook daarbij is de vraag, of Berkhofs uitleg wel genuanceerd genoeg is en voldoende recht doet aan het onderscheid tussen de leiders van het volk en het volk als geheel. Maar kritiek op de formulering van zijn schriftberoep zoals hij dat in de 4^e druk deed, is door de herformulering achterhaald.

Een laatste deelaspect om vanuit de eerdere publicaties te belichten is datgene wat Berkhof in de 4^e druk van *Christelijk Geloof* stelt in zijn excurs bij de paragraaf over de verwerping van Jezus. Zich kennelijk bewust van zijn wel heel zware accent op de negatieve kant van de verwerping en kruisiging van Jezus, stelt Berkhof: ‘Er wordt in het NT ook heel anders over het kruis gesproken, als het verzoenende offer en de grondslag van ons heil. Dat tweede en centrale aspect komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.’¹⁶⁵³ Vervolgens motiveert hij nogmaals waarom dan toch eerst zo negatief over het kruis gesproken moest worden, namelijk om de ernst van de godsvervreemding aan te geven die uit de verwerping spreekt.

De kanttekening die hierbij geplaatst kan worden betreft het uiteenhalen van een inhoudelijke bespreking van de verwerping en de bespreking van de verzoening. Juist op een moment waarop de negatieve rol die Israël in de optiek van Berkhof bij de verwerping gespeeld heeft in een ander licht zou kunnen komen te staan – door duidelijk te maken dat onder het gezichtspunt van de verzoening de schuldvraag vervalt – doet hij er het zwijgen toe. Wel moet opgemerkt worden dat hij in het erop volgende hoofdstuk stelt, dat al in het Oude Testament het besef groeide ‘dat Israël in zijn vervreemding van God iemand nodig had die de partijen verzoenend bijeenbracht’.¹⁶⁵⁴ Maar van een uitwerking van de gedachte dat de kruisdood van Jezus ook voor Israël verzoening betekende is ook daar geen sprake. Dat in de 5^e druk in het hoofdstuk over Israël in het geheel niets meer gezegd wordt over de verzoenende betekenis van het kruis – ook voor Israël – tekent het modelmatige in de gedachtegang van Berkhof.

Zowel in de 4^e als in de 5^e druk van *Christelijk Geloof* gaat dit ontbreken van de toepassing van de verzoening op Israël als volk ten koste van de integratie van de notie van de blijvende relatie van God met Israël in de christelijke theologie. De implicaties van de blijvende relatie van God met Israël worden op deze manier verdisconteerd in een algemene visie op de verzoening in Christus; het specifieke van de relatie van God met Israël in het heden verdwijnt daarin buiten beeld, terwijl daarin juist de ankerpunten zitten voor Gods weg tot verzoening met de mensheid als geheel.¹⁶⁵⁵

¹⁶⁵³ CG, 4^e druk, 270.

¹⁶⁵⁴ CG, 4^e druk, 318-319; 5^e druk, 302.

¹⁶⁵⁵ Vgl. Lucas 1:54-55; 1:76-79; 2:30-31, 34.

4.4 DEELASPECTEN IN SAMENHANG MET BERKHOF'S VISIE OP DE RELATIE GOD- ISRAËL

4.4.1 Inleiding

In het voorgaande werd aan de hand van het hoofdstuk 'Israël' in *Christelijk Geloof* een eerste beeld en voorlopige analyse gegeven van de manier waarop Berkhof in zijn theologie omgaat met de relatie tussen God en Israël. Enkele aspecten moeten nog belicht worden alvorens tot een meer definitieve conclusie te komen. Allereerst zal ingegaan worden op enkele hermeneutische en bijbels-theologische punten die mede bepalend zijn voor de manier waarop Berkhof de relatie tussen God en Israël interpreteert (4.4.1). Daarna zal kort worden stilgestaan bij Berkhof's visie op de relatie God-Israël in samenhang met zijn christologie (4.4.2), zijn pneumatologie (4.4.3), zijn eschatologie (4.4.5) en tenslotte bij de samenhang met zijn antropologie en ecclesiologie (4.4.6). Het gaat hierbij specifiek om de vraag naar datgene wat Berkhof met de relatie God-Israël doet in samenhang met de genoemde deelgebieden; het gaat dus niet om een beschrijving van die deelgebieden als zodanig. Deze rondgang langs deelaspecten is nodig om het beeld te completeren en hier en daar te verfijnen. In een afzonderlijke paragraaf (4.4.6) wordt een analyserende reactie gegeven op de beschreven deelaspecten, waarna in paragraaf 4.5 de conclusies uit het totaalbeeld beknopt opgesomd worden. In hoofdstuk 5 volgt een systematische doordenking van deze conclusies.

4.4.2 Traditie en openbaring: hermeneutische en bijbels-theologische noties

In het hoofdstuk over de weg van Israël in het Oude Testament spelen op de achtergrond een aantal hermeneutische en bijbels-theologische overwegingen mee. Daarom gaat het in deze paragraaf om de vraag: welke keuzes en gezichtspunten zijn bepalend voor de manier waarop Berkhof de weg van Israël beschrijft? Het antwoord op die vraag kan gegeven worden aan de hand van een aantal publicaties waarin Berkhof ingaat op hermeneutische en bijbels-theologische punten die volgens hem van belang zijn met het oog op de plaatsbepaling vanuit het christelijk geloof ten opzichte van het Oude Testament en Israël, zoals *Om het verbond*¹⁶⁵⁶, 'Hermeneutiek van het Oude Testament'¹⁶⁵⁷, 'Hoe leest het Oude Testament het Nieuwe?'¹⁶⁵⁸ en 'Openbaring als gebeuren'¹⁶⁵⁹. Daarnaast is het verhelderend om de hoofdstukken die in *Christelijk Geloof* voorafgaan aan het hoofdstuk over Israël te bezien op hermeneutische en bijbels-theologische noties die meespelen in Berkhof's beschrijving van de weg van Israël.

¹⁶⁵⁶ *Om het verbond*, in de serie *Miniaturen* (reeks korte studies uitgaande van de theologische werkgemeenschap van de raad voor de verhouding van kerk en Israël); bijlage van het maandblad *Kerk en Israël* jaargang 20, nr. 10, oktober 1966; 's-Gravenhage: Boekencentrum.

¹⁶⁵⁷ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', in *Postille 1971-1972*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1971.

¹⁶⁵⁸ 'Hoe leest het Oude Testament het Nieuwe', in *Homiletica en Biblica*, jaargang 22 (1963), 241-245 en jaargang 23 (1964), 1-6; 25-29; oorspronkelijk colleges in de NCRV-rubriek 'Rondom het Woord' op 1, 8 en 15 juli 1963.

¹⁶⁵⁹ 'Openbaring als gebeuren', in *Geloven in God* (95-169); 's-Gravenhage: Boekencentrum 1970.

Berkhof hanteert overwegend de ‘traditionsgeschiedtliche’ methode¹⁶⁶⁰: het Oude Testament bestaat uit verschillende vertolkingen van (tradities) van belangrijke momenten uit de geschiedenis van Israël. Wat er precies gebeurd is in de geschiedenis van Israël kan niet meer achterhaald worden. Wel mag ervan uitgegaan worden dat de vertolkingen teruggaan op gebeurtenissen die van betekenis zijn geweest voor de vorming van het geloof in Israël. Zo stelt Berkhof dat de schrijver van de Abraham-geschiedenis (‘Jahwist’) de levensloop van Abraham heeft gestileerd en gekerygmatischeerd, maar dat de overgeleverde stof zelf daar aanleiding toe gaf. En in het gegeven dat vertrouwen geëist werd door de mee-trekkende God ‘zien we dat in dit nomadische geloof heel de infrastructuur van het latere geloof van Israël al aanwezig moet zijn geweest.’¹⁶⁶¹ Iets dergelijks kan gezegd worden van de vertolking van de ontsnapping door de Schelfzee, die ‘op zichzelf geen openbaringskarakter had, maar dit kreeg door het kader waarin ze werd beleefd. ... Wat Mozes en zijn schare in die uren hebben meegemaakt, is nooit meer uit het volksgeheugen van Israël verdwenen.’¹⁶⁶² Op verschillende manieren komt dat in het Oude Testament tot uitdrukking. In de schriftelijke fixatie die oude overleveringen in de bijbel gekregen hebben, zijn vastlegging en doorvertaling niet duidelijk van elkaar te onderscheiden zijn: ‘De Schrift als produkt van vastlegging is tegelijk een bloemlezing van meestal dicht bij de bron gevormde vertolkingsmodellen.’¹⁶⁶³ De verschillende tradities zijn ‘een uitnodiging en een gebod om in diezelfde Geest en langs diezelfde lijnen voort te gaan met doorvertalen met het oog op latere tijden en situaties’.¹⁶⁶⁴

Het is niet mogelijk te bewijzen dat God de hand gehad heeft in bepaalde gebeurtenissen, maar het is een gegeven dat bepaalde gebeurtenissen in een bepaalde context als godsopenbaring ervaren en beschouwd worden.¹⁶⁶⁵ Ze staan evenmin op zichzelf, maar maken veeleer deel uit van een steeds voortgaande handeling die zich in een onomkeerbare volgorde en in samenhang met de eraan voorafgaande voltrekt. Berkhof kiest voor de volgende omschrijving: ‘de openbaring bestaat in een cumulatief proces van gebeurtenissen en hun interpretaties.’¹⁶⁶⁶ Openbaring is volgens Berkhof ‘een ontmoetingsgebeuren’¹⁶⁶⁷, al gaat het daarbij wel om een strikt eenzijdig initiatief tot die ontmoeting¹⁶⁶⁸, namelijk door God. Problematisch is, dat de mens in zijn schuldige vervreemding uit zichzelf de openbaring niet herkent; daarom moet de mens door Woord en Geest geholpen worden om de openbaring te begrijpen.¹⁶⁶⁹ De werking van het goddelijke woord en de Geest Gods hebben op de openbaringsontmoeting een corrigerende en verdiepende invloed. Deze werking brengt een samenhang aan tussen verschillende openbaringsontmoetingen, vandaar dat Berkhof spreekt over een cumulatief proces.

¹⁶⁶⁰ *Om het verbond*, 3; vgl. ‘Openbaring als gebeuren’, 109.

¹⁶⁶¹ ‘Openbaring als gebeuren’, 116.

¹⁶⁶² ‘Openbaring als gebeuren’, 125.

¹⁶⁶³ *CG*, 95.

¹⁶⁶⁴ *CG*, 95.

¹⁶⁶⁵ ‘Openbaring als gebeuren’, 143.

¹⁶⁶⁶ *CG*, 66.

¹⁶⁶⁷ *CG*, 60.

¹⁶⁶⁸ *CG*, 61.

¹⁶⁶⁹ *CG*, 61.

Deze benadering werkt sterk door in de manier waarop Berkhof over het verbond schrijft, zoals bijvoorbeeld in *Om het verbond*. Daarin verwoordt hij zijn visie op de ontwikkeling in de manier waarop in de geschiedenis van Israël invulling gegeven is aan het verbond van God met Israël. Deze ontwikkeling hing nauw samen met de wisselende historische omstandigheden waarin Israël zich bevond en waarin aanleiding lag tot retrospectieve vertolkingen. Zo beschouwt Berkhof bijvoorbeeld de Abraham-geschiedenis niet als grondlegend voor het verbonds-denken voor Israël, ‘omdat de aartsvaderverhalen een mengsel zijn van historische feiten en van latere ervaringen van Israël, die op de stamvaders werden teruggeprojecteerd.’¹⁶⁷⁰ Deze terugprojectie vond plaats ten tijde van Salomo of nog later en kan volgens hem daarom niet als basisvertolking dienen om de verbondsgeschiedenis mee te duiden. Met de Sinaï-traditie is dat geheel anders, omdat het kernegegeven daarvan (‘Ik zal u tot een God zijn en gij zult Mij tot een volk zijn’) door het gehele Oude Testament te vinden is en dus als oorspronkelijk kan worden beschouwd. Verder moet de volgens Berkhof latere accentuering van Gods liefde (8^e eeuw v.Chr; Deuteronomium) als ‘centrale verbondsconceptie van het O.T.’ worden beschouwd, waar het toekomstgerichte in de latere profetie (Jeremia, Ezechiël) op voortbouwt¹⁶⁷¹ en er een nieuwe verschuiving optreedt in de interpretatie van het verbond: ‘Exodus wordt van centrum tot fundament, de Toekomst van consequentie tot centrum.’¹⁶⁷² Dit gaat gepaard met een nieuwe vertolking van de universele strekking van het verbond (representatie) en van de rest-gedachte. Tenslotte ziet hij in de beloften van ‘een nieuw verbond’ (Jeremia 31) een laatste interpretatiemoment¹⁶⁷³ dat volgens Berkhof in het Nieuwe Testament een laatste en definitieve wending krijgt in de vervulling van die beloften in Christus. Precies op dat interpretatiepunt speelt zich dan ook het geschil tussen jodendom en christendom af: ‘Daarover heeft primair het gesprek met Israël te gaan.’¹⁶⁷⁴

In samenhang met Berkhofs beschrijving van de openbaring als cumulatief proces van gebeurtenissen en hun interpretaties – zoals in de ‘verbondsgeschiedenis’ – moet ook gewezen worden op zijn godsleer, zoals hij die in *Christelijk Geloof* beschreven heeft in het aan het hoofdstuk over Israël voorafgaande deel van zijn boek. Berkhof spreekt onder drie gezichtspunten over God, namelijk onder het gezichtspunt van de heilige liefde, onder het gezichtspunt van de weerloze overmacht en onder het gezichtspunt van de veranderbare trouw.¹⁶⁷⁵ Over elk van deze drie schrijft hij mede onder verwijzing naar de weg van Israël. Het is van belang ze hier op te merken, omdat ze in het hoofdstuk over Israël niet alle even pregnant naar voren komen, door de nadruk op de ontrouw van Israël in relatie tot God.

Ziende op Gods worsteling met Israël en op de inzet van de Zoon die zich tot in de dood toe heeft ingezet voor de zondige wereld, komt men ‘onder de indruk van de

¹⁶⁷⁰ *Om het verbond*, 5.

¹⁶⁷¹ *Om het verbond*, 18.

¹⁶⁷² *Om het verbond*, 18.

¹⁶⁷³ Vgl. ‘Gesetz und Evangelium’ (in: *Gesetz und Evangelium*, Beiträge zur gegenwärtigen Diskussion; onder redactie van E. Kinder en K. Haendler; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, 66: ‘M.E. hat das Exil (man beachte auch die Bücher Ezra und Nehemia) das Sündenbewusstsein vertieft und den Gnadencharakter des Bundes und seines Gesetzes neu beleuchtet!’)

¹⁶⁷⁴ *Om het verbond*, 30.

¹⁶⁷⁵ *CG*, 121-149.

vreemdheid en de onvergelykelijkheid van deze liefde¹⁶⁷⁶, door Berkhof ook aangeduid als ‘verbondsliefde’.¹⁶⁷⁷ Wel staat die liefde volgens Berkhof voortdurend onder druk: ‘De ontmoeting met de Hem vijandige mens schijnt te moeten leiden tot een conflict in God. En inderdaad is dat de hoofddruk die we vooral uit de verhalende en profetische getuigenissen van het Oude Testament krijgen. We vinden daar een voortdurend heen en weer tussen Gods genade en zijn recht, tussen zijn toorn en zijn liefde.’¹⁶⁷⁸

Dit raakt aan een ander aspect van wie God is, namelijk aan zijn weerloze overmacht: ten overstaan van de mens die zich niet laat leiden door God heeft zijn macht een grens gevonden. ‘Als Hij ook over die grens aanwezig is, dan toch als de verborgene of toornende of de uitgedaagde of de miskende, op de wijze die wij de wijze van de weerloosheid noemden. Zo zien wij Hem dan ook aanwezig in Israël, dat Hij had uitgekozen als de proeftuin van het gehele mens-zijn. De geschiedenis die God met Israël doormaakt, is in hoge mate de geschiedenis van een God die zijn plannen ziet mislukken en die steeds opnieuw moet reageren op het vijandige of tenminste ongehoorzame initiatief van zijn partner, zonder blijkbaar de macht te (willen) hebben om die partner naar zijn wil te dwingen.’¹⁶⁷⁹ Die weerloosheid is volgens Berkhof overigens ook te zien in Jezus, die afziet van aardse macht en in het kruis, dat als dieptepunt van de weerloosheid beschouwd moet worden.

Het is echter een gekozen houding van God; hij treedt terug en geeft ruimte voor de rebellie van de mens tegen hem. ‘Die weerloosheid is de uitdrukking van zijn overmacht. Hij kan terugwijken, omdat Hij weet dat Hij het wint.’¹⁶⁸⁰ Maar ook al wijkt God terug, hij geeft de mens niet prijs. ‘In Israël sluit Hij met deze van Hem vervreemde mens toch een verbond, dat de mens door zijn ongehoorzaamheid voortdurend verbreekt, maar dat God in zijn trouw blijvend handhaaft. Wel dwingt die ongehoorzaamheid God om anders aanwezig te zijn dan zijn bedoeling is. Maar afwezig is Hij nooit. Hij is aanwezig in zijn gerichten, als Hij zijn ontrouwe verbondspartner de weg die deze zelf gekozen heeft, tot het bittere einde laat aflopen. Maar als dat einde bereikt is en de mens met lege handen staat, blijkt God juist als de redder hem daar te staan opwachten. Daarom is heel het Oude Testament vol van de lofzang op de “Here der heerscharen” en op zijn machtige daden van verlossing.’¹⁶⁸¹

De derde notie die in dit verband genoemd moet worden is die van wat Berkhof noemt: ‘de veranderbare trouw’.¹⁶⁸² Hij wijst erop dat God steeds verandert door wat hij doet. Door de schepping wordt hij ‘onderhouder’; door de schepping van de mens wordt hij tot een tegenover. ‘En toen Hij een bijzondere relatie met Israël aanging, werd Hij de gebiedende en genadige, de teleurgestelde en vasthoudende bondgenoot. Om dan in Christus opnieuw diepgaand te veranderen, als het Woord vlees wordt en God ons hele nabij komt in de liefde en gehoorzaamheid van één mens.’¹⁶⁸³

¹⁶⁷⁶ CG, 123.

¹⁶⁷⁷ CG, 123.

¹⁶⁷⁸ CG, 129.

¹⁶⁷⁹ CG, 138.

¹⁶⁸⁰ CG, 140.

¹⁶⁸¹ CG, 140-141.

¹⁶⁸² CG, 143.

¹⁶⁸³ CG, 143.

In de liefde van God vallen veranderlijkheid en onveranderlijkheid samen. ‘Daarom zien de profeten ook in en na de grote catastrofes van Israël God in zijn verbondstrouw dezelfde blijven. Daarom komt Jezus niet om de wet te ontbinden, maar om haar te vervullen. Zijn kruis en opstanding zijn de laatste consequenties uit de lijnen die in Israëls voorafgaande geschiedenis zichtbaar werden. In hem zijn als Gods beloften “ja” (2 Corinthiërs 1:20).’¹⁶⁸⁴ Ook het feit dat God ‘berouw’ kent (Jona; Amos 7:3,6) is tekenend voor zijn veranderbare trouw en behoort tot Israëls credo.¹⁶⁸⁵ Ter wille van het vasthouden aan zijn eeuwig voornemen ‘kan God het proces dat Hij zelf op gang heeft gebracht, doorschrijden en doorlijden.’¹⁶⁸⁶ Ter wille van zijn heilsbedoeling met de mens heeft God zich ‘in zijn soevereine liefde veranderlijk gemaakt.’¹⁶⁸⁷ Het is een garantie van zijn trouw.

Aan de ene kant poneert Berkhof als uitgangspunt, dat de God van Israël in liefde, overmacht en trouw altijd toekomstgericht op zijn volk en de wereld betrokken is. Berkhof brengt dat mede in verband met de aartsvaderengeschiedenis: ‘Alleen door zijn positie te kiezen in half-nomadische vormen van leven en religie kon deze God beweeglijk genoeg zijn om alle veranderingen in tijd en ruimte te overleven en daarin bovendien nog zelf veranderend in te grijpen.’¹⁶⁸⁸ In deze beweeglijkheid van God ligt een waarborg voor de voortgang in de relatie tussen God en Israël¹⁶⁸⁹; in die lijn moeten de telkens nieuwe initiatieven gezien worden die God van zijn kant onderneemt met het oog op Israël en de volkeren.

Dit alles hangt nauw samen met wat Berkhof als het ware wezen van God beschouwt, namelijk zijn bondgenoot willen zijn (Oude Testament) en zijn menslievendheid (Nieuwe Testament). Om dat tot uitdrukking te brengen is God ‘klein begonnen’¹⁶⁹⁰; er is sprake van ‘accomodatio’¹⁶⁹¹ (Calvijn): God past zich aan de mens aan. ‘Juist zijn accomodatie is zijn wèzen! Om onze bondgenoot te kunnen zijn, moet Hij ons blikveld binnentreden, bij onze ervaringen aanknopen, onze taal spreken – om ons dan ook (dat is de andere helft van het openbaringsgebeuren) van daaruit verder te leiden naar nieuwe en zelfs tegengestelde ervaringen. Zo deed Hij het bij Abram en Mozes, zo doet Hij het nog.’¹⁶⁹²

Aan de andere kant is er ook het besef dat dit niet vanzelfsprekend is. In Israël treedt er gaandeweg een verandering op in de godservaring: het onheil (zoals ballingschap) lijkt erop te wijzen, dat God niet altijd met zijn volk meegaat, al heeft dat niet zozeer met God te maken, als wel met het volk. Want: ‘Jahweh wil met zijn openbaring geschiedenis maken voor het oog van alle volken. Maar Hij wil zijn eigen volk daarin niet primair als duidende toeschouwers, maar als gehoorzame deelnemers betrekken; en dat kan alleen als het het waagt met het nog onbevestigde woord als openbaring van God zelf in zijn bedreiging en belofte.’¹⁶⁹³ In dit spanningsveld voltrekt zich de oudtestamentische openbaring: ‘De openbaringen in het

¹⁶⁸⁴ CG, 144.

¹⁶⁸⁵ CG, 144.

¹⁶⁸⁶ CG, 148.

¹⁶⁸⁷ CG, 148.

¹⁶⁸⁸ ‘Openbaring als gebeuren’, 118.

¹⁶⁸⁹ Vgl. ‘Openbaring als gebeuren’, 139.

¹⁶⁹⁰ ‘Openbaring als gebeuren’, 153.

¹⁶⁹¹ ‘Openbaring als gebeuren’, 153.

¹⁶⁹² ‘Openbaring als gebeuren’, 153.

¹⁶⁹³ ‘Openbaring als gebeuren’, 147.

Oude Testament zijn in dubbele zin vooruitwijzend: ze verwijzen de mens voor zijn hopen en handelen naar de toekomst, en ze wekken door hun begreps- en incidenteel karakter het verlangen naar een veel continuë en inniger openbaringsomgang van God met de mens.¹⁶⁹⁴

In dat laatstgenoemde verlangen voorziet in Berkhofs optiek de komst van Jezus.¹⁶⁹⁵ Dit verlangen in een breder kader plaatsend – in samenhang met zijn gedachte dat de schepping ‘onvoltooid, onaf en defectief’¹⁶⁹⁶ is – komt Berkhof ertoe te stellen: ‘Wij geloven dat wij aan de gestalte van Jezus Christus de laatste bedoeling van de schepping aflezen.’¹⁶⁹⁷ Dit is een belangrijk hermeneutisch punt voor Berkhof; hij meent het te kunnen ontleenen aan het Nieuwe Testament: ‘De hermeneutiek die het N.T. op het O.T. toepast, gaat er van uit dat het O.T. gericht is op een zeer bepaalde toekomst, die in Christus is aangebroken.’¹⁶⁹⁸ Weliswaar vindt Berkhof, dat ‘de methode waarmee de vroegste gemeente het Oude Testament op Jezus betrok’¹⁶⁹⁹ niet meer gehanteerd kan worden (omdat deze geen recht zou doen aan het eigene van het Oude Testament), maar de conclusie blijft dat de openbaring in Christus ‘definitief’ is¹⁷⁰⁰ in de zin van ‘beslissend’. In tijd gezien is de openbaring in Christus echter ‘voorlopig’¹⁷⁰¹; bij de wederkomst van Christus komt die voorlopigheid ten einde.

Onder dit christocentrische gezichtspunt vergelijkt Berkhof Oude en Nieuwe Testament met elkaar. Hij vindt het onjuist om Christus tot ‘Leseprincipe’ van het Oude Testament te maken, omdat het Oude Testament het getuigenis is van een andere geschiedenis dan die van Jezus Christus. ‘Maar de christelijke Kerk mag er rond voor uitkomen, dat Christus voor haar “Lesevrucht” van het O.T. is, de nieuwe mens waarvan vrouw Israël zwanger bleek te zijn (Op. 12).’¹⁷⁰² Voor Berkhof is dit van grote betekenis, want: ‘In Christus wordt de verbondsdialectiek opgeheven. ... De grote crux van het O.T. is de mens. Het N.T. biedt geen hogere Godskennis dan het O.T., maar de oplossing van zijn crux.’¹⁷⁰³ Berkhof brengt wel een relativeering aan, door te stellen dat deze oplossing nog toekomstig is: ‘Wij staan wat onszelf betreft nog steeds in de oudtestamentische dialectiek.’¹⁷⁰⁴ Maar Christus wordt in de bevrijding die hij brengt alleen verstaan door wie deze dialectiek verstaat, dus tegen de oudtestamentische achtergrond ervan. Dan blijkt dat hij – als ‘Lesevrucht’ – gegeven is ‘als het onderpand dat ons in de dialectiek voor vertwijfeling aan onze redding en bestemming bewaart’¹⁷⁰⁵.

Berkhof ziet hier het grote geschilpunt met het jodendom liggen: ‘Onze feindliche Bruder op deze hermeneutische weg is het Jodendom. Dat ziet het O.T. langs Jezus Christus heen doorlopen naar de Talmud. Wie het OT zo ziet doorlopen, ziet het zelf ook anders. Ook voor het Jodendom gaat het om de partner in het verbond.

¹⁶⁹⁴ ‘Openbaring als gebeuren’, 158.

¹⁶⁹⁵ zie ook hierna: 4.4.3.

¹⁶⁹⁶ CG, 171.

¹⁶⁹⁷ CG, 168.

¹⁶⁹⁸ ‘Hoe leest het Nieuwe Testament het Oude?’, in *Homiletica en Biblica* jaargang 23 (1964), 28.

¹⁶⁹⁹ ‘Openbaring als gebeuren’, 161.

¹⁷⁰⁰ ‘Openbaring als gebeuren’, 165.

¹⁷⁰¹ ‘Openbaring als gebeuren’, 165.

¹⁷⁰² ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 20.

¹⁷⁰³ ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 21.

¹⁷⁰⁴ ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 21.

¹⁷⁰⁵ ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 21.

Maar een plaatsvervanger voor de ontrouwe partner is zowel onmogelijk als onnodig. De partner moet en kan zijn mislukking in berouw erkennen en het nu beter gaan doen. De dialectiek loopt dus ongebroken door. Maar dat is voor het Jodendom geen verschrikking. Het leest uit het OT een veel optimistischer verbondsverhouding af dan wij voor mogelijk houden. Daarom zal ons gesprek met het gelovige Jodendom in al zijn schakeringen allereerst over de hermeneutiek van het O.T. moeten gaan.¹⁷⁰⁶ Berkhof constateert dat dat gesprek nog maar nauwelijks van de grond gekomen is, terwijl het juist zo heilzaam kan zijn voor het christendom: 'Door deze confrontatie te zoeken, zullen wij op nieuwe wijze voor de diepste vragen van ons christelijk geloof worden gesteld.'¹⁷⁰⁷ Zoals ook in het voorgaande is gesteld, betekent deze hermeneutische benadering niet dat het Oude Testament voor Berkhof 'afgedaan' zou hebben. Hij vindt het dan ook onjuist om 'een misluktingsmodel' te construeren¹⁷⁰⁸, zoals R. Bultmann (het Oude Testament is voor hem een 'Geschichte des Scheiterns') dat doet. Wel vindt hij het een vondst, dat Bultmann door zijn benadering ontsnapt 'aan een horizontaliserend en historiserend verstaan van het O.T., doordat het doel en einde van heel deze geschiedenis juist buitenhistorisch is, gelegen in de Entweltlichung waarin de existentie tot zichzelf komt.'¹⁷⁰⁹ Berkhof waardeert hierin de aandacht het existentiële, maar vindt tegelijkertijd dat Bultmann een onjuist existentie-begrip hanteert en geen recht doet aan het feit dat in het Oude Testament de existentie op de toekomst gericht is, binnenhistorisch en tot de wereld behorend.¹⁷¹⁰ Berkhof herkent zich meer in de posities van G. von Rad (*Theologie des Alten Testaments*) en R. Smend (*Die Mitte des Alten Testaments*). Aan Von Rad ontleent Berkhof zijn visie op de geschiedenis van Israël en de betrokkenheid van God daarin, met name onder het gezichtspunt van belofte en vervulling. Berkhof is zich bewust van kritiek op Von Rad, maar: 'De grondgedachte blijft m.i. bij alle kritiek overeind staan: Israël heeft zijn God voornamelijk gekend uit zijn successieve daden in de geschiedenis, waarop het telkens weer heeft gereageerd, gehoorzaam of ongehoorzaam, tot zijn heil of tot zijn onheil.'¹⁷¹¹ Van Smend neemt hij de gedachte over, dat alles in de geschiedenis van Israël draait om het verbond: 'Deze verbondsgemeenschap immers is volgens Smend het continue thema van de geschiedenis, de kern waarom zij draait, het doel waarop zij is aangelegd. Dat lijkt mij onweersprekbaar. En wij kunnen toevoegen: deze kern doet zich telkens weer als een goddelijk presens in de geschiedenis gelden; in die zin heeft de geschiedenis in elke fase een midden gehad in de "verticale" verbondsbeleving-hier-en-nu.'¹⁷¹² Aldus Berkhofs antwoord op de 'Entweltlichung' in het model van Bultmann. In het kader van het onderzoek naar de plaats van de relatie God-Israël in de theologie van Berkhof is het van belang te weten hoe hij deze hermeneutische keuzes

¹⁷⁰⁶ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 21; vgl. *Om het verbond*, 31-32.

¹⁷⁰⁷ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 21.

¹⁷⁰⁸ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 12; in colleges na zijn emeritaat gaf hij overigens te kennen op dit punt toch wel in te stemmen met Bultmann.

¹⁷⁰⁹ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 14; Berkhof schetst Bultmanns model mede als een verzet (van een Nieuw-Testamenticus) tegen het evolutionaire ontwikkelingsmodel dat in de 19^e eeuw in de oudtestamentische wetenschap gehanteerd werd.

¹⁷¹⁰ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 14.

¹⁷¹¹ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 18.

¹⁷¹² 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 19; vgl. *CG*, 247.

vertaalt naar Israël als empirische grootheid. Globaal kan gezegd worden, dat Berkhof deze bevindingen doorvertaalt naar een eschatologisch kader. De verticale verbondsbelevingen ‘zijn factoren geworden in een onomkeerbare, op een nog ononthulde toekomstgerichte geschiedenis’.¹⁷¹³ Wel doet zich volgens Berkhof een verandering in de verbondsbeleving voor, die ook door Smend signaleerd wordt: ‘Smend erkent dat aan het slot van zijn studie: Het in de verbondsformule bedoelde “Israël” wordt van een empirische steeds meer tot een normatieve en dan tot een eschatologische grootheid. “Der Ausgleich der Spannung zwischen Jahwe und Israel, die durch die Diskrepanz zwischen den beiden Israels entsteht, bleibt im Alten Testament, obwohl mannigfach versucht, im Grunde nur als Gegenstand der Verheissung, in der das Volk Jahwes nicht mehr das alte Israel ist, sondern ein neues.” Zo zitten we weer midden in de geschiedenis. En het verschil met Von Rad blijkt te herleiden te zijn tot de meer-dimensionaliteit van de zaak zelf en tot twee daarop gebaseerde benaderingen, die elkaar complementeren’.¹⁷¹⁴ Het is van belang deze herkenning van Berkhof naar Von Rad en Smend op te merken, want tegen deze achtergrond stelt Berkhof (aansluitend op zijn vergelijking van beiden):

‘Daarom spreken wij van ‘verbónds-geschièdenis’. Het gaat daarin om de gemeenschap met God in gericht en genade, om het verbond. Maar het verbond is niet tijdloos. Enerzijds ligt er voortgang, ontwikkeling in de verbondsontsluiting; anderzijds en vooral echter ligt er mislukking in. Het verwerkelijkte verbond doet zich steeds meer als een fata morgana voor – omdat de partner verstek laat gaan. Dat feit zou aan de verbondsgeschiedenis juist een einde maken, als daar niet de volhardende trouw van de grote Bondgenoot tegenover stond. Het is de dialektiek van de trouw van God en van de ontrouw van de mens, die de verbondsgeschiedenis gaande houdt. Die trouw is haar midden. En die ontrouw, die de trouw tot steeds nieuwe gerichten en beloften dringt, maakt dat wij toch niet van een gerealiseerd midden kunnen spreken. Het O.T. is een verhaal zonder slot, een geschiedenis zonder vervulling.’¹⁷¹⁵

Er blijft dus een toekomstperspectief voor het verbond en daarmee voor Israël als verbondspartner.

In een aantal aan *Christelijk Geloof* voorafgaande publicaties heeft Berkhof dus al het model geschetst van de verbondsdialektiek. Zo is de lijn die hij in *Om het verbond* uitzet voor een groot deel heel vergelijkbaar daarmee. Na daarin gesteld te hebben dat het verbond eenzijdig van oorsprong is en tweezijdig van strekking¹⁷¹⁶ en geconstateerd te hebben dat Gods liefde voor Israël steeds onbeantwoord bleef, stelt Berkhof de vraag: ‘God blijft wel altijd trouw, maar zijn volk nooit. Betekent dit, dat het verbond daarmee zijn doel mist? Inderdaad. Betekent dit ook, dat God het daarom opheft? Deuteronomium (in zijn oudste vorm) schijnt dat te menen. Maar in de latere ontwikkeling wordt deze mogelijkheid beslist afgewezen. Het verbond ligt immers één-zijdig vast in de trouw van God, wat mede inhoudt dat die

¹⁷¹³ ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 19.

¹⁷¹⁴ ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 19-20.

¹⁷¹⁵ ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 20.

¹⁷¹⁶ *Om het verbond*, 26.

trouw vroeg of laat de ontrouw van de partner zal weten te overwinnen.¹⁷¹⁷ Daarom stelt hij ook: ‘Juist de kerk die de eenzijdige verbondstrouw van God predikt, moet weten dat daarom Israël niet uit het verbond is uitgevallen (Rom 11).’¹⁷¹⁸

Op het punt van de verhouding tot het jodendom zet Berkhof in *Om het verbond* nadrukkelijker dan in *Christelijk Geloof* een accent bij de betekenis van oudtestamentische beloften voor Israël als volk, en in het bijzonder bij de belofte van ‘een nieuw verbond’ (Jeremia 31:31): ‘De christenheid heeft zich in haar afwijzing van het jodendom op zulk een wijze verstelligd, dat wezenlijke elementen van haar belijden werkeloos werden. Ik denk aan de voorstelling alsof in Christus het heil zo definitief en volkomen verschenen was dat er geen plaats meer bleef voor een echte toekomstverwachting; alsof het Nieuwe Verbond geen betrekking meer had op Israël; alsof door het Nieuwe Testament het Oude zou zijn geantiqueerd; alsof er geen beloften meer bleven voor Israël, enz. Pas in deze eeuw beginnen wij ons van onze heidenchristelijke misvattingen enigszins bewust te worden. In die mate worden wij ook bereid om naar het jodendom te luisteren en van het jodendom te leren.’¹⁷¹⁹ En na gesteld te hebben dat kerk en Israël ‘de twee gescheiden delen van het éne volk Gods’¹⁷²⁰ zijn, vervolgt Berkhof: ‘Onze wegen zullen weer naar elkaar toe worden geleid. God kent de tijd en de wijze. Maar wij moeten ons geroepen weten om daadwerkelijk naar deze toekomst toe te leven, door Israël op te nemen in onze verwachtingen, onze gebeden en onze solidariteit.’¹⁷²¹ Waarna hij oproept om vanuit deze houding het gesprek met Israël (het jodendom) aan te gaan als ‘een geding om de waarheid die in O.T. en N.T. wordt uitgesproken.’¹⁷²²

Hoewel Berkhof aan de ene kant wijst op een toekomstperspectief met inbegrip van Israël, stelt hij zich aan de andere kant op het standpunt dat het christendom meer zicht op ‘de waarheid’ heeft dan het jodendom / Israël. In dit verband wijst hij op het gegeven, dat het jodendom vasthoudt aan het Sinaï-verbond als grondslag en middelpunt van Gods handelen met zijn volk en dat Jeremia’s verwachting van het nieuwe verbond in de Talmud bijvoorbeeld bijna geen rol speelt.¹⁷²³ In feite spitst zich hier volgens Berkhof alles op toe: moet men het Sinaï-verbond of het nieuwe verbond tot uitgangspunt nemen voor het denken over de relatie tot God? Het jodendom doet het eerste; Berkhof het tweede. Hij maakt namelijk de hermeneutische keuze om het nieuwe verbond als in Christus vervuld te beschouwen.

Want volgens Berkhof ligt het zwaartepunt van het Nieuwe Testament ‘in de zekerheid dat God “heeft omgezien naar zijn volk ... om zijn heilig verbond te gedenken, de eed die Hij zwoer aan Abraham onze vader”. (Lucas 1: 68, 73) De verwachting van Jeremia 31 is nu vervuld; het nieuwe verbond is nu gekomen.’¹⁷²⁴ De belofte van Ezechiël van de Geest in het binnenste en van het vlezen hart is

¹⁷¹⁷ *Om het verbond*, 27.

¹⁷¹⁸ *Om het verbond*, 34.

¹⁷¹⁹ *Om het verbond*, 33.

¹⁷²⁰ *Om het verbond*, 34.

¹⁷²¹ *Om het verbond*, 34.

¹⁷²² *Om het verbond*, 34.

¹⁷²³ *Om het verbond*, 31.

¹⁷²⁴ Berkhof verwijst hierbij naar Johannes 6:45; Romeinen 11:27; 1 Corinthiërs 11:25; 2 Corinthiërs 3:2v, 6; Hebreeën 8-10.

volgens Berkhof nu verwerkelijk.¹⁷²⁵ Deze vervulling geschiedt primair in de messias Jezus. Hij is de ware partner. In de kruisiging heeft Israël zich aan hem vergrepen, maar zijn opstanding is het grote eschatologische teken dat in deze Ene het verbond vaste voet op de wereld gekregen heeft. Het nieuwe verbond van Jeremia 31 is vooral vervuld wat het slot van vers 34 betreft: 'Ik zal hun ongerechtigheid vergeven en hun zonden niet meer gedenken'. Dat geschiedt in de radicale schulddeging en verzoening die in Jezus' offer tot stand is gekomen.¹⁷²⁶ Vanuit deze representant gaat het nieuwe verbond nu echter ook door zijn Geest doorwerken in de levens van gewone schuldige mensen, in wier binnenste de Geest gegeven en in wier hart de wet geschreven wordt. Dat nu de vervulling gekomen is, blijkt zonneklaar uit het feit dat nu ook de universaliteit van het verbond openbaar gaat worden. Wel blijft het nieuwe verbond primair voor Israël bestemd¹⁷²⁷ maar overeenkomstig de profetische verwachting 'stromen nu de volkeren toe om aan dit nieuwe verbond deel te nemen'.¹⁷²⁸ Wel brengt Berkhof een relativering aan: 'Mogen wij zeggen dat volgens het N.T. het nieuwe verbond nu vervuld is? Dat niet, maar de beweging van vervulling is op gang gekomen. Zij is nog niet voltooid'.¹⁷²⁹

Toch signaleert ook Berkhof, dat het gesprek over het nieuwe verbond nauw samenhangt met de betekenis die al dan niet toegekend wordt aan de komst van Jezus en aan zijn opstanding 'als onderpand van het eschaton, als doorbraak van de wereld waarnaar de profeten uitzagen'.¹⁷³⁰ Vooral de opstanding van Jezus is hierbij een belangrijk punt. Verwijzend naar de sterke 'Naherwartung' in het Nieuwe Testament stelt Berkhof: 'De opstanding van Jezus is het grote onderpand dat God zijn verbond doorzet. In het licht daarvan wil het O.T. gelezen worden. Maar een onderpand is nog geen voltooiing. Op het ogenblik dat de horizon van het O.T. schijnt te worden bereikt, omsluiten zich over deze horizon heen nieuwe ver-ten'.¹⁷³¹ Hoewel het op zichzelf een geloofsuitspraak is zo over Jezus en de betekenis van zijn opstanding te spreken, meent Berkhof dat dit het gesprek over het Oude Testament niet in de weg hoeft te staan. Daarbij zal immers om de vraag gaan, 'of degene die vanuit dit geloof het O.T. leest, aan de structuren en de strekking van dit boek recht óf geweld doet'.¹⁷³² Daarover zal (zoals gezegd) wat Berkhof betreft het gesprek met Israël primair dienen te gaan, omdat het jodendom een geheel andere visie heeft op de strekking en de structuren van de verbondsgeschiedenis die het Oude Testament beschrijft.

Samenvattend kan vanuit de in deze paragraaf beschreven literatuur het volgende gezegd worden over de hermeneutische keuzes die Berkhof maakt waar het gaat om het lezen van Oude en Nieuwe Testament met het oog op Israël. Op basis van de traditionsgeschiedtliche benadering van het Oude Testament komt Berkhof tot de conclusie dat zich een proces van interpretatie en verdieping van het verbonds-

¹⁷²⁵ Berkhof verwijst hierbij naar 2 Corinthiërs 3:3, 6:16, 1 Thessalonicenzen 4:8.

¹⁷²⁶ Berkhof verwijst hierbij naar 1 Corinthiërs 11:25, 2 Corinthiërs 3, Hebrëen 8-10, speciaal 10:15-18.

¹⁷²⁷ Berkhof verwijst hierbij naar Handelingen 3:25, Romeinen 9:4, 11:27, Efeziërs 2:12.

¹⁷²⁸ *Om het verbond*, 29-30; Berkhof verwijst voor dit laatste naar de tendens van Handelingen en Romeinen 9-11; Efeziërs 2: 11-22; dit komt overeen met zijn accentuering in *Christelijk Geloof*.

¹⁷²⁹ *Om het verbond*, 30.

¹⁷³⁰ *Om het verbond*, 30.

¹⁷³¹ *Om het verbond*, 30.

¹⁷³² *Om het verbond*, 30.

begrip heeft voltrokken. In dat proces is als constant gegeven de trouw van God aan te merken, die des te meer opvalt tegen de achtergrond van de ontrouw van Israël. Het verbond wordt gekenmerkt door een voortdurende spanning tussen trouw van God en ontrouw van Israël. Deze verbondsdialektiek komt tot een oplossing in de persoon van Jezus, wiens opstanding een onderpand is voor de komende vervulling van de beloften die samenhangen met het verbond van God met Israël. Wie oog heeft voor het open einde van de verbondsdialektiek, zal inzien dat Christus 'Lesevrucht' van het Oude Testament is. Berkhof wijst daarom het joodse standpunt af, als zou het Sinaï-verbond nog steeds van kracht zijn; hij stelt daar tegenover dat in Christus het nieuwe verbond (Jeremia 31) tot vervulling is gekomen en komt. Voor Berkhof is een gegeven dat ook Israël binnen het kader van het nieuwe verbond meedoet. De wijze en het moment waarop dat zichtbaar zal worden is aan God. In de christelijke toekomstverwachting zal dit besef echter wat Berkhof betreft zeker een plaats dienen te krijgen.

Tegen de achtergrond van bovenstaande beschrijving van hermeneutische en bijbels-theologische keuzes die Berkhof maakt, blijkt verder dat het voor het completeren van het beeld van de plaats van de relatie God-Israël in de theologie van Berkhof inderdaad nodig is nader stil te staan bij enkele andere deelaspecten. Onder het deelaspect christologie zal moeten worden ingegaan op de vraag wat het voor Berkhof betekent, dat Jezus ook de Messias (de Christus) voor Israël is. Daarnaast zal nagegaan dienen te worden op welke wijze Berkhof een samenhang ziet tussen de gave van de Geest en de belofte daarvan aan Israël. Ook komt meer dan naar aanleiding van *Christelijk Geloof* de vraag op naar Israël in samenhang met Berkhofs visie op de eschatologie en de 'terugkoppeling' daarvan naar de ecclesiologie (Israël in samenhang met de kerk). In de navolgende paragrafen zullen deze deelaspecten daarom nader belicht worden en tenslotte analyserend beschreven worden.

4.4.3 Focus op christologie

Een tweede aspect dat nadere aandacht verdient is de manier waarop Berkhof in het kader van zijn christologie verbanden legt tussen Jezus en Israël. Het gaat daarbij dus niet om zijn christologie als zodanig, maar om momenten waarop Berkhof Israël in zijn betoog betreft – of dat juist niet doet, waar men dat eventueel wel zou verwachten. In paragraaf 4.3 is al de grote lijn weergegeven van de manier waarop Berkhof Israël in relatie tot Jezus ziet. In deze paragraaf zal dat beeld nog wat nader aangescherpt worden vanuit de christologie in *Christelijk Geloof* ('Jezus de Zoon', §§ 32-36) en *Christus de zin der geschiedenis*¹⁷³³.

Berkhof beschouwt Jezus als 'de vervulling van de weg van Israël, juist omdat hij meer is dan een stukje op die weg, namelijk een nieuwe inzet en wending van Gods wege'.¹⁷³⁴ Hij wijst op manier waarop in het Nieuwe Testament over de persoon van Jezus gesproken wordt en hoe dat in lijn met het Oude Testament gezien werd, zoals in de belijdenis van Petrus. Bij Marcus wordt Jezus door Petrus aangeduid als 'de Christus, de messias' en daarmee als 'de drager van de oudtestamentische ver-

¹⁷³³ *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach 1966, 5^e druk.

¹⁷³⁴ CG, 265.

wachtingen'.¹⁷³⁵ Berkhof werkt echter vooral uit, dat Mattheüs aan de belijdenis van Petrus verklarend toevoegt: 'de zoon van de levende God' (Mattheüs 16:16): 'Deze invoeging van Jezus als Zoon van God in de gang van het verbond gaat zover, dat de titel zelfs ergens wordt verdedigd met een beroep op het oudtestamentische zoonschap van alle gelovigen (Johannes 10:33-38; vgl. Psalm 82:6), omdat zoonschap gelijkstaat met "het doen van de werken des Vaders"'.¹⁷³⁶ Berkhof verbindt het zoonschap met de representatieve betekenis van Jezus: 'Omdat het zich voltrekt in het kader van het verbond met Israël, staat het leven uit de trouw van de Vader en de beantwoording daaraan in een volstreekte gehoorzaamheid, waardoor Jezus op gezaghebbende wijze de liefdestrouw van God vertegenwoordigt'.¹⁷³⁷ Dit komt nader tot uiting in zijn liefde voor mensen, in zijn vrijheid ten opzichte van machten en tradities ten gunste van Gods genade en in zijn macht over destructieve natuurkrachten (vooral: ziekten) die het mens-zijn bedreigen.

In het zoonschap representeert Jezus zowel Israël als de mensheid als geheel.¹⁷³⁸ 'Het zoonschap van Jezus is naar zijn oorsprong en dus ook naar zijn representatieve kracht uniek. Maar naar zijn inhoud is het datgene waartoe heel de mensheid via de verbondsweg van Israël geroepen is. Hier zien we wat wij, wat Israël, wat Israëls representanten hadden moeten doen en zijn, maar waarin kennelijk allen gefaald hebben'.¹⁷³⁹ Op de vraag of Jezus dan eigenlijk geen mens is maar God, is het antwoord van Berkhof: 'Jezus is mens, de voleindigde verbondsmens, de Nieuwe Mens, de *eschatologische mens*'.¹⁷⁴⁰ In liefde voor en gehoorzaamheid aan de Vader vertegenwoordigt Jezus God tegenover de mensen, hetgeen allereerst inhoudt: 'de oprichting van de verbondsorte, in de Geest van de wet en de profeten'.¹⁷⁴¹ Dit is de orde waarin de mens zich geheel door de liefde van God laat regeren en die liefde in zijn daden weerspiegelt en voortzet. Dit is de oorspronkelijke verbondsbeooging, die door Jezus met ongekende radicaliteit wordt geponeerd. Kenmerkend ervoor zijn vergeving, barmhartigheid, vrijheid, onbezorgdheid, zondeloosheid – alle kenmerken voor de ware humaniteit die volgens Berkhof door het verbond beoogd wordt.

Deze nieuwe humaniteit werd echter pas voltooid en ten volle geopenbaard in het lijden en sterven van Jezus.¹⁷⁴² Het zou volgens Berkhof onjuist zijn het lijden en sterven van Jezus als 'een betreurenswaardige samenloop van omstandigheden',¹⁷⁴³ te beschouwen: 'In het lijden en sterven trok Jezus nood-gedwongen en tegelijk vrij-willig de consequentie van de levensweg die hij gekozen had. ... Hij bracht het koninkrijk van God nabij de mensen, en hij is bereid geweest om daarvoor zelf de prijs te betalen'.¹⁷⁴⁴ In zijn persoon en optreden kwam Jezus om het verbond te vervullen; de vereniging van God en mens was aangebroken, 'en hij nodigde de

¹⁷³⁵ CG, 279-280.

¹⁷³⁶ CG, 280.

¹⁷³⁷ CG, 281.

¹⁷³⁸ Vgl. CG, 303; vgl. *De leer van de Heilige Geest*, 19.

¹⁷³⁹ CG, 282; in een excurs over het idee van representatie verwijst Berkhof naar H. Wheeler Robinson, 'The Hebrew conception of corporate personality', in: *Zeitschrift für die a.t.-liche Wissenschaft*, Beiheft 66, 1936.

¹⁷⁴⁰ CG, 284; cursivering door Berkhof.

¹⁷⁴¹ CG, 294.

¹⁷⁴² CG, 297.

¹⁷⁴³ CG, 297.

¹⁷⁴⁴ CG, 297.

mensen breed tot het koninklijke gastmaal uit. Maar het genodigde Israël weigerde bij monde van zijn officiële woordvoerders om eraan deel te nemen.¹⁷⁴⁵ Het bleek dat ‘de mensen’¹⁷⁴⁶ de bijzondere nabijheid van God in Jezus niet konden verdragen. Maar tegen alle menselijke verzet in hielden Vader en Zoon elkaar vast om ‘de heerlijkheid, de liefde, de verbondstrouw te laten overwinnen’.¹⁷⁴⁷ Het was dus een keuze van Jezus zelf om de weg van het lijden te gaan: ‘Jezus heeft geweten, of liever: dwars tegen al het zichtbare in gelóófd, dat ook zijn lijdensweg een noodzakelijk stuk van de heilsweg van God was.’¹⁷⁴⁸

Na zijn opstanding hebben Jezus en zijn discipelkring geloofd dat het verbond door het sterven van Jezus niet opgeheven, maar juist bevestigd werd. Zij dachten daarbij volgens Berkhof ‘aan de weg en de beloften van God in het Oude Testament’¹⁷⁴⁹ en zagen het lijden en sterven van Jezus in samenhang met het Sinaï-verbond (Exodus 24) en het nieuwe verbond (Jeremia 31). Zoals het verbond met Mozes met bloed gesloten werd, zo zou ook het nieuwe verbond niet zonder prijsgeven van leven tot stand kunnen komen. ‘Maar dat moet dan het levensoffer zijn van een lijdende knecht van God, die als representant de zonden van velen draagt (Jesaja 53:12). Voor wie in de weg van Israël en de daar opgedane ervaringen met God waren ingewijd, was het vanzelfsprekend dat het lijden en sterven van Jezus in dat licht moesten worden gelezen. De verbondsvervreemding is zo verschrikkelijk, dat de representant alleen ten koste van zijn leven verzoening kan stichten.’¹⁷⁵⁰ Al bij de grote openbaringsgetuigen in het Oude Testament tekende zich het besef af, ‘dat Israël in zijn vervreemding van God iemand nodig had die de partijen verzoenend bijeenbracht door de mensen bij God en God bij de mensen te vertegenwoordigen.’¹⁷⁵¹ Die verzoening vindt plaats door de representatie van de mens in de persoon van Jezus, maar het verzoeningsgebeuren is onvoltooid ‘als het zich niet verwerkelijk in een verzoende gemeenschap en in verzoende mensen, die zelf weer verzoening onderling en naar buiten stichten’.¹⁷⁵²

Berkhof wijst erop, dat in het Nieuwe Testament in verschillende bewoordingen en beelden uitdrukking gegeven wordt aan de betekenis van Jezus’ lijden en sterven. Waar het gaat om de cultische beeldspraak, zoals die breed uitgewerkt is in de Hebreënbrieff, stelt Berkhof: ‘Terwijl in het OT de cultus niet of nauwelijks aan de verbondsgeschiedenis deelneemt, maar vooral als tijdloos stabiliserend instituut verschijnt, krijgt hij in het NT in het licht van het levensoffer van Jezus a posteriori aan de verbondsproblematiek deel, als demonstratie van de ontoereikendheid van de tempel en zijn dierenoffers (Hebr. 7:11-10:18).’¹⁷⁵³ Ook de nieuwtestamentische terminologie van verzoening en bedekking en uitwissing van zonden roept herinneringen op aan de oudtestamentische cultus. ‘Het is duidelijk dat men in het NT juist dit element van het verbond en de cultus in het algemeen in Christus vervuld zag,

¹⁷⁴⁵ CG, 298.

¹⁷⁴⁶ Berkhof gebruikt hier ‘Israël’ en ‘de mensen’ bijna als synoniemen.

¹⁷⁴⁷ CG, 299.

¹⁷⁴⁸ CG, 299.

¹⁷⁴⁹ CG, 300.

¹⁷⁵⁰ CG, 300.

¹⁷⁵¹ CG, 300.

¹⁷⁵² CG, 301; Berkhof werkt zijn bespreking van de verzoening niet uit naar Israël als volk; hij ‘beperkt’ zich tot een uitwerking naar ‘de mensheid’.

¹⁷⁵³ CG, 302.

hoewel de cultus in het profetisch perspectief in het OT zelf nergens die rol speelt. Het nieuwe verbond van Jer. 31 maakt echter een nieuwe en veel radicalere plaatsvervangende levensovergave nodig dan onder het oude verbond ooit was vermoed.¹⁷⁵⁴ Voor zover er in het Nieuwe Testament dus teruggegrepen wordt op oudtestamentisch gedachtegoed, wordt dit volgens Berkhof in een perspectief van vervulling geplaatst en wordt de nieuwe invulling als normatief beschouwd voor de visie op verzoening.

Bij dit alles is volgens Berkhof echter de opstanding van Jezus van doorslaggevend betekenis om zijn lijden en sterven op de juiste wijze te verstaan. Met de kruisdood van Jezus was het geloof in Jezus ‘als redder van het verbond en bringer van het koninkrijk van God’¹⁷⁵⁵ te gronde gegaan. Maar door de opstanding van Jezus kwam dit geloof in versterkte mate terug. Zijn opstanding mag niet los worden gezien van de weg van God met Israël, noch van de eraan voorafgaande weg van Jezus zelf en evenmin van de erop volgende ‘werkzame aanwezigheid van deze opgestane in de geschiedenis daarna’.¹⁷⁵⁶ Zo is volgens Berkhof de verheerlijking van Christus – als representant van de mensheid – ‘de grond voor onze komende verheerlijking’.¹⁷⁵⁷ Maar ook in het heden is de vrucht van diens representatie in de opstanding: Christus is Heer, hij is werkzaam naar God toe, werkzaam naar de wereld toe en werkzaam naar zijn gemeente toe.¹⁷⁵⁸ De opstanding van Jezus is als het ware de opmaat voor het nieuwe menszijn. Dat krijgt door de werking van de Geest gestalte in de gemeente van Christus. ‘Christus en de Geest zijn de beide polen van het nieuwe verbond’¹⁷⁵⁹, dat in de vernieuwing van het menszijn door verbondenheid met Christus (‘in Christus’) gestalte krijgt.¹⁷⁶⁰

In *Christelijk Geloof* – zo kan samenvattend worden opgemerkt bij de manier waarop Berkhof in zijn behandeling van de christologie aandacht heeft voor Israël – probeert Berkhof de nieuwtestamentische aanduiding van Jezus als Zoon van God in verband te brengen met oudtestamentische typeringen voor de relatie God-mens binnen het verbond met Israël. Hij beschouwt Jezus als de nieuwe mens en ziet in Jezus zowel Israël als de mensheid gerepresenteerd. In zijn beschrijving van het lijden en sterven van Jezus noemt hij wel de verwerping door Israël, maar de verzoenende betekenis van het lijden en sterven van Christus werkt hij niet uit met betrekking tot Israël als volk; evenmin doet hij dat met het representatieve karakter van de opstanding van Jezus. De oudtestamentische beloften aangaande een ‘nieuw verbond’ (Jeremia 31) werkt Berkhof niet uit in de richting van Israël; hij betreft de belofte van een nieuw verbond en de daarmee samenhangende gave van de Geest op de mensheid als geheel. Het feit dat Berkhof een en ander niet specifiek in de richting van Israël als volk uitwerkt, lijkt te maken te hebben met zijn invulling van het begrip verbond; het gaat hem daarbij niet zozeer om de historische, als wel om de soteriologische aspecten van het verbond. Door deze soteriologische invalshoek verdwijnt het historische gegeven van de directe samenhang tussen Israël en het

¹⁷⁵⁴ CG, 302; Berkhof werkt dit gegeven niet uit m.b.t. Israël.

¹⁷⁵⁵ CG, 305.

¹⁷⁵⁶ CG, 305.

¹⁷⁵⁷ CG, 310.

¹⁷⁵⁸ CG, 313.

¹⁷⁵⁹ CG, 323.

¹⁷⁶⁰ Over de Geest en de gemeente: zie 4.4.4 en 4.4.6.

verbond van God met dit specifieke volk – en de betekenis daarvan in het heden – naar de achtergrond.

In *Christus de zin der geschiedenis* (dat aan *Christelijk Geloof* ten grondslag ligt)¹⁷⁶¹ gebeurt iets dergelijks; daar verschuift de aandacht voor Israël naar de toekomst, dus naar de rand van de horizon van het heden. In zijn visie op de geschiedenis die Berkhof in *Christus de zin der geschiedenis* geeft, redeneert hij vanuit de christologie: alleen vanuit Christus kan de geschiedenis verstaan worden, waarbij diens kruis en opstanding de sleutels zijn tot het verstaan van heden en toekomst.¹⁷⁶² Berkhof hanteert in *Christus de zin der geschiedenis* al het schema trouw van God versus ontrouw van Israël dat hij in *Christelijk Geloof* nader uitwerkt. Zo stelt Berkhof – verwijzend naar Jesaja en Zacharia (9-14) – dat Israël de heerschappij van God in de weg staat¹⁷⁶³ en tot tegenmacht van God wordt, hetgeen een ‘bittere omweg’ tot gevolg heeft voordat het rijk Gods kan komen¹⁷⁶⁴, terwijl de apocalyptiek (Daniël 7-12) laat zien dat er een radicaal ingrijpen van godswege nodig is om de tegenmachten van het rijk te overwinnen. Tegen deze achtergrond schetst Berkhof dan de betekenis van de komst van Jezus, die wist dat hij de door de profeten verwachte ‘getrouwe rest’ was, ‘die plaatsvervangend Gods kosmische bedoeling met Israël’ zou verwerkelijken.¹⁷⁶⁵ Israël was daartoe niet in staat gebleken en verliest daardoor de status die het had, al kan daar volgens Berkhof in de toekomst verandering in komen: ‘Want Israëls verloochening is de grote abnormaliteit in de geschiedenis. Als het werkelijk waar is, dat de verworpen koning van Israël is opgestaan en als die opstanding doorwerkt, niet alleen in het persoonlijk leven, maar ook in de geschiedenis, dan zal het volk waarvoor Hij primair bestemd is en dat primair tot zijn verheerlijking en dienst is bestemd, dat volk dat in de dood van Jezus aan zijn roeping stierf, krachtens Jezus’ opstanding de weg naar zijn roeping moeten terugvinden.’¹⁷⁶⁶ In paragraaf 4.4.5 zal nader stilgestaan worden bij de eschatologische ruimte die Berkhof voor Israël laat; waar het in samenhang met de christologie om gaat, is, dat Berkhof – door zijn visie op de soteriologische betekenis van Christus’ kruisiging en opstanding in het heden – Israël als verbondspartner van God terzijde gesteld wordt en aan het zicht onttrokken wordt.

4.4.4 Israël en de Geest bij Berkhof

Een ander aspect waar op ingegaan moet worden is de manier waarop Berkhof over de heilige Geest schrijft. In het voorgaande is al duidelijk geworden dat Berkhof verwijst naar de beloften het nieuwe verbond en in samenhang daarmee wijst op de gave van de Geest, die voor hem in de context van de vervulling van de beloften van het nieuwe verbond staat. Omdat deze beloften in het Oude Testament in het kader van heilsbeloften aan Israël staan, kan gevraagd worden wat Berkhof met dat

¹⁷⁶¹ Vgl. E.P. Meijering *Hendrikus Berkhof (1914-1995). Een theologische biografie*, 149.

¹⁷⁶² *Christus de zin der geschiedenis*, 10.

¹⁷⁶³ *Christus de zin der geschiedenis*, 41.

¹⁷⁶⁴ *Christus de zin der geschiedenis*, 46.

¹⁷⁶⁵ *Christus de zin der geschiedenis*, 53.

¹⁷⁶⁶ *Christus de zin der geschiedenis*, 126-127.

gegeven doet. Twee publicaties zijn van belang om hier zicht op te krijgen: *Christelijk Geloof* (het hoofdstuk over de Geest) en *De leer van de Heilige Geest*.¹⁷⁶⁷

In *Christelijk Geloof* gaat Berkhof zeer beknopt in op de Heilige Geest; de paragraaf over de pneumatologie fungeert als brug tussen het hoofdstuk over Jezus en het hoofdstuk over de ecclesiologie. Hij beschrijft de gave van de Geest als ‘een wending’¹⁷⁶⁸; de uitbreiding van vernieuwing onder de mensheid, zoals die zich eerder concentreerde in de representatie van Israël en de mensheid in de persoon van Jezus. Hoewel in het Oude Testament ook al gesproken werd over de werking van de Geest, was dat niet in de mate waarin dat in nieuwtestamentische perspectief staat. Wel hoopten volgens Berkhof de profeten ‘dat eenmaal de Geest Israël en tenslotte heel de mensheid zou doordringen’¹⁷⁶⁹, een verwachting die na de opstanding van Jezus als vervuld werd beschouwd: de Geest werd uitgestort en was bezig ‘om de grenzen van Israël naar de wereld toe te overschrijden’.¹⁷⁷⁰

Evenals de komst van Christus staat volgens Berkhof ook de gave van de Geest in het teken van vervulling van beloften van het nieuwe verbond: ‘Christus en de Geest zijn beide polen van het nieuwe verbond’.¹⁷⁷¹ Het onderscheid tussen beide is volgens Berkhof hierin gelegen, dat de aardse Jezus nog niet aan zending dacht, terwijl de gave van de Geest daar juist alles mee te maken heeft. Het ging Jezus ‘om de verwerkelijking van het verbond met Israël, waardoor dit volk vanzelf een licht voor de volkeren zou worden’.¹⁷⁷² Pas na de opstanding komt zending in beeld bij Jezus en wordt de Geest geïntroduceerd ‘als historische macht’.¹⁷⁷³ Wel is de werkzaamheid van de Geest ‘voor-lopig’; wat de Geest doet ‘is een garantie, maar tegelijk een uitstel van de voleinding’.¹⁷⁷⁴ In alle voorlopigheid werkt de Geest echter het nieuwe menszijn uit, een nieuwe gemeenschap tussen de mensen.¹⁷⁷⁵ Hierbij legt Berkhof geen verband met Israël; het gaat hem specifiek om wat de Geest doet en hoe dat in het Oude Testament voorzeggd was.

Datzelfde kan geconstateerd worden bij *De leer van de Heilige Geest*. Zo verwijst hij daarin naar Jeremia 31:33 en Ezechiël 36 en 37 om te beschrijven wat de Geest doet: ‘De eschatologische gave van de Geest betekent het wonder van de herschepping en wedergeboorte van het uitverkoren maar ongehoorzame volk’.¹⁷⁷⁶ Wel ziet hij een samenhang tussen de belofte van die werking van de Geest en de bedoeling van het verbond van God met Israël en de mislukking daarvan: ‘Laat het genoeg zijn te zeggen, dat in de profetische tradities van het Oude Testament de gelovige rest verlangend uitkijkt – vanuit de mislukking van Israël als Gods uitverkoren bondgenoot – naar het moment dat God zelf, in het laatst der dagen, zijn bondgenoot zal leren handelen in overeenstemming met zijn wil’.¹⁷⁷⁷ Hij werkt dit niet uit in de richting van Israël als volk, maar duidt de beloften van de Geest messiaans:

¹⁷⁶⁷ *De leer van de Heilige Geest*, Nijkerk: Callenbach 1964.

¹⁷⁶⁸ *CG*, 317.

¹⁷⁶⁹ *CG*, 318.

¹⁷⁷⁰ *CG*, 318.

¹⁷⁷¹ *CG*, 323.

¹⁷⁷² *CG*, 325.

¹⁷⁷³ *CG*, 325.

¹⁷⁷⁴ *CG*, 326.

¹⁷⁷⁵ *CG*, 336-339.

¹⁷⁷⁶ *De leer van de Heilige Geest*, 15.

¹⁷⁷⁷ *De leer van de Heilige Geest*, 14-15.

‘Jezus Christus betekent: de waarachtige aanwezigheid van God als geest in zijn scheppend werk van inwoning en herschepping.’¹⁷⁷⁸ In de gave van de Geest aan zijn volgelingen krijgt dat wereldwijd een verbreding.

Berkhof denkt sterk vanuit de christologie over de pneumatologie: binnen de gemeenschap met Christus werkt de Geest het nieuwe menszijn uit. Alleen in Christus komt het verbond tot zijn recht zoals het bedoeld was: ‘In hem scheidt en wordt God de bondgenoot die Hij niet kon vinden in de mensheid, noch in Israël. En nu neemt hij, die gezalfd is met de handelende aanwezigheid van God, zijn besluiten ten behoeve van de mensheid en van Israël. En in deze Ene zijn wij-velen begrepen.’¹⁷⁷⁹ Christus representeert daarin Israël en de mensheid bij God: Israël en de mensheid worden geïncorporeerd in Christus.¹⁷⁸⁰ Vanuit deze incorporatie is er een beweging naar buiten: Christus als zender van de Geest. Berkhof duidt het werk van de Geest daarom ook aan als ‘het handelen van de verheerlijkte Christus’¹⁷⁸¹. In zijn beschrijving en uitwerking daarvan legt Berkhof echter nergens een verband met Israël. Dat de Geest – handelend namens de verheerlijkte Christus – ook Israël als volk op het oog zou hebben, blijft dus onbesproken.

Dit moet verklaard worden uit het feit dat Berkhof het ‘nieuwe verbond’ met de gave van de Geest – waarover gesproken wordt Jeremia 31 – universalistisch duidt, in onderscheid van het ‘oude verbond’ dat Berkhof strikt op Israël als volk betreft. Een integraal citaat maakt dat duidelijk:

‘Gods Geest is in het oude Israël vooral de kracht die de organen van zijn verbondsopenbaring bezielt en sterkt [zoals koningen, profeten, richters]. Israël zelf, als de partner in het verbond, neemt nog geen deel aan dit inwonen van God. God en zijn partner staan hier tegenover elkaar. Dat is het wezen van het oude verbond. Hier moet duidelijk worden gemaakt, dat de mens zelfs niet in staat is de gehoorzame partner van de genadige God te zijn. Hier moet duidelijk worden, dat de mensheid een God nodig heeft die zelf de rol van zijn partner vervult en die in een nieuw verbond zijn wil in hun harten schrijft (Jer. 31:31-34). Om die reden werkte de Geest in de verbondsorganen. Hij werkte ook in de trouwe gelovigen van het Oude Testament ... [...] De hoofddruk is, dat de algehele werkzaamheid van de Geest in de mens het geschenk zal zijn van de messiaanse tijd en dat tot dat moment God zelf zijn Geest terughoudt, zodat de noodzaak van een nieuwer en dieper nederdalen duidelijk wordt. Het Oude Testament in zijn geheel bevestigt de woorden van het Evangelie van Johannes: “Want de Geest was er nog niet, omdat Jezus nog niet was verheerlijkt”(7:39).’¹⁷⁸²

Israël is dus in de optiek van Berkhof vooral functioneel betrokken in het handelen Gods met de wereld: ‘Israël behoort tot het terrein van Gods bijzondere openbaring, maar het neemt een soort middenpositie in tussen de schepping en Christus, voor zover het de pneumatologie betreft. Gods diepste bedoeling met Israël was, dat in zijn genadige verbondsverhouding met Israël het wezen van ons geschapen en gevallen mens-zijn op zulk een wijze openbaar zou worden, dat de noodzaak van de

¹⁷⁷⁸ *De leer van de Heilige Geest*, 17.

¹⁷⁷⁹ *De leer van de Heilige Geest*, 20.

¹⁷⁸⁰ Berkhof verwijst hierbij naar Wheeler Robinsons gedachte van de ‘corporate personality’.

¹⁷⁸¹ *De leer van de Heilige Geest*, 22.

¹⁷⁸² *De leer van de Heilige Geest*, 110-111.

vleeswording en verzoening duidelijk zou worden.¹⁷⁸³ Met andere woorden: toen die noodzaak eenmaal duidelijk was had Israël als volk aan zijn functie voldaan en trad een verbreding van het verbond naar de mensheid als geheel op. Vandaar dat in Berkhofs visie op het verband tussen de werking van de Geest in het heden en de bedoeling van het nieuwe verbond geen speciale aandacht meer is voor Israël als volk.

Samenvattend kan gezegd worden dat Berkhof de vervulling van de beloften van de gave van de Geest losmaakt uit de context van Israël als volk en de werking van de Geest in het heden universalistisch duidt zonder specifieke aandacht voor de betekenis van de gave van de Geest met het oog op Israël als volk.

4.4.5 *Israël in eschatologisch perspectief bij Berkhof*

De beloften aangaande de uitstorting van de Geest op alle vlees staan in het Oude Testament in een context van heilsbeloften aan Israël als volk: het volk zal in zijn vroegere eenheid van twaalf stammen hersteld worden en de Geest van God zal de waarachtige gemeenschap met God bewerken tot heil van het samenleven met de naaste. Hoewel Berkhof de vervulling van die beloften in het heden universalistisch duidt, laat hij wel ruimte voor een toekomstige vervulling van diezelfde beloften aan Israël als volk. Het is van belang dit eschatologische perspectief nader te bezien in de beeldvorming van de manier waarop Berkhof de relatie tussen God en Israël een plaats geeft in zijn theologie. Het kan verhelderen wat Berkhof doet met Israël in eschatologisch perspectief en wat dit betekent binnen het geheel van zijn theologie.

In *Christelijk Geloof* doet Berkhof vrijwel niets met Israël als zelfstandige grootheid binnen het geheel van de eschatologie; dit hangt nauw samen met zijn visie op het verbond. Berkhof zet de slothoofdstukken van *Christelijk Geloof* in met te stellen: 'De gouden draad die door al het voorgaande loopt ... is het voornemen van God om de mensen tot zijn kinderen, zijn partners te maken.'¹⁷⁸⁴ Hij geeft daarmee een universele duiding aan het verbond, waarbij een op zichzelf staande plaats voor Israël wegvalt. Het spoor van Gods handelen in de geschiedenis 'doet ons Hem kennen als een God van mensen die beoogt om met hen een eeuwig verbond aan te gaan. Vanuit de kennis van dat verbondsspoor mogen we zeggen: blijkbaar is in dat bijzondere gebeuren *de mens het doel van God*.'¹⁷⁸⁵ Dit doel wordt bereikt in Christus. Op weg naar dat doel is er wel op een bepaalde manier een verbondenheid met Israël, want: 'Deze conformiteit met Christus als het doel en als de weg houdt tevens in de *deelname aan de weg van Israël*, zoals ons die in het Oude Testament is getekend'.¹⁷⁸⁶

Toch heeft die deelname aan de weg van Israël voor Berkhof vooral een betekenis in het kader van de soteriologie en niet in het kader van de eschatologie: in de ontrouw van Israël aan God is de zonde van de mensheid af te lezen. Zijn eerdere betoog met betrekking tot Israël samenvattend, stelt Berkhof:

¹⁷⁸³ *De leer van de Heilige Geest*, 110.

¹⁷⁸⁴ *CG*, 415.

¹⁷⁸⁵ *CG*, 415-416.

¹⁷⁸⁶ *CG*, 418.

‘De mens in zijn zonde dwingt God om als zijn tegen-stander op te treden. God veroordeelt de mens. Dat wordt openbaar in tweeërlei: enerzijds daarin dat Israël vastloopt op zijn zelfgekozen wegen, en anderzijds daarin dat de profeten dit vastlopen vertolken als teken van de veroordeling door God. Het volk heeft als geheel deze profetische belichting van zijn daden en ervaringen niet aanvaard. Daardoor duurde de verwijdering van God voort. Deze zou zijn opgeheven, als het volk zijn schuld in berouw zou hebben erkend. Dan was er weer ruimte voor gemeenschap gekomen. Want God wil niet alleen met gehoorzamen samenzijn, maar ook met “treurenden” en “verbrijzelden” (vgl. Jesaja 57:14-21). Maar dit berouw, dat in de offercultus institutioneel was uitgebeeld (zondoffers en schuldoffers) werd alleen door enkelingen werkelijk opgebracht (men zie vooral de zogenaamde boetepsalmen) en door het volk alleen als het terugkeek op wat de vaders hadden misdaan. Op de weg van Israël in het Nieuwe Testament wordt de veroordelingssituatie tot het uiterste opgevoerd als Jezus wordt gekruisigd en daardoor de breuk tussen God en zijn volk dieper wordt dan ooit te voren. Als de heilige Geest een mens doet deelnemen aan de weg van Israël en van Christus, leert die mens zichzelf te herkennen in het ongehoorzame Israël en de veroordeling van Godswege ook op zichzelf te betrekken.’¹⁷⁸⁷

Berkhof werkt dit echter niet uit naar een mogelijk toekomstig berouw van Israël als geheel; hij lijkt daar in het geheel niet op te anticiperen.

Ook in zijn verdere uitwerking van zijn eschatologische noties blijft zijn invulling van de ‘deelname aan de weg van Israël’ beperkt tot de soteriologische invulling als hierboven aangegeven. De komst van Christus wordt hierbij door Berkhof aangeduid als ‘een wending die op de weg van Israël tot stand komt’¹⁷⁸⁸, een wending die in het persoonlijk geloof als ‘rechtvaardiging en vrijspraak’¹⁷⁸⁹ kan worden geduid. Maar van een toepassing van diezelfde wending op Israël als geheel (als zelfstandige grootheid) is geen sprake in het eschatologische perspectief zoals Berkhof dat in *Christelijk Geloof* ontvouwt. Wel belicht hij onder het gezichtspunt van de verbondsverhouding van God met de mens zoals die in Christus tot stand gekomen is¹⁷⁹⁰ de vernieuwing van het menszijn en werkt hij dat uit in eschatologisch perspectief, zowel voor de individuele gelovige als voor de volgelingen van Christus samen.

Zo merkt hij over de verwachting van leven na de dood op: ‘Wij zijn op een nieuwe weg geplaatst, de weg van de verbondstrouw van God, een weg die in Israël begint en waarop we God ontmoeten als degene die zich met zijn gehele hart voor zijn afgedwaalde mensen inzet, die daarom in Jezus een *nieuw mens*-zijn schept dat door de dood heen op opstanding en verheerlijking uitloopt, en die van hem uit met zijn Geest rondgaat om mensen in die nieuwe levensbeweging te betrekken.’¹⁷⁹¹ Hierbij laat Berkhof de verbondstrouw van God aan de individuele Israëliet opgaan in Gods bedoeling de mensheid als geheel te bereiken; de gelijktijdigheid met de

¹⁷⁸⁷ CG, 420.

¹⁷⁸⁸ CG, 424.

¹⁷⁸⁹ CG, 424.

¹⁷⁹⁰ CG, 430.

¹⁷⁹¹ CG, 472; cursivering door Berkhof.

weg van Israël lijkt te eindigen op het punt waar Christus en de Geest naar voren treden.

Iets dergelijks gebeurt waar Berkhof samenvattend de voltooiing aller dingen aanduidt. Hij betreft dan beelden die in hun oudtestamentische connotatie op Israël betrekking hebben op de kerk. Berkhof stelt, dat het doel van het menszijn gelegen is in het gelijkvormig zijn aan Christus en dat dit alleen mogelijk is in een gemeenschap met Christus. 'Vandaar dat het Nieuwe Testament de voltooiing tekent als voltooide *verbondsgemeenschap* van God door Christus met hen die aan Christus gelijkvormig worden; als een bruiloftsmaal, een stad, een feestvierende menigte.'¹⁷⁹² Van een eigen plaats voor Israël als verbondspartner is hierbij geen sprake meer, ook niet wanneer God 'alles in allen' zal zijn: 'Aan de innige eenheid van de Vader en de Zoon zien we wat de verbondsbedoeling van God is. Onze toekomstverwachting is, dat we krachtens Christus en achter Christus aan zullen deelnemen aan de levenssfeer van God.'¹⁷⁹³ Samenvattend kan geconstateerd worden: in het eschatologisch perspectief zoals Berkhof dat in *Christelijk Geloof* schetst, verliest Israël zijn plaats als zelfstandige verbondspartner in de verbondsgemeenschap met God.

In het eerder verschenen *Gegronde verwachting, schets van een christelijke toekomstleer*¹⁷⁹⁴ is het beeld niet anders. Berkhof fundeert 'de methode van de christelijke toekomstverwachting'¹⁷⁹⁵ in de toekomstverwachting van Israël. Deze gaat volgens Berkhof terug tot ver voor de ballingschapstijd, namelijk tot op de tijd van de aartsvaderen: hun nomadische leven werd gekenmerkt door de hoop op een vaste woonplaats in een vruchtbaar land. Ook na de intocht in het land stond het koningschap onder het teken van beloften Gods en ten tijde van de profeten kregen de beloften aan David een messiaanse verdieping. De hoop voor de toekomst was in Israël altijd gebaseerd op het zegenrijke en bevrijdende handelen van God in het verleden. 'Het gelovige Israël heeft een toegang tot de onbekende toekomst, omdat het weet van verleden en heden en gelooft in de trouw van zijn God. We kunnen zeggen: de eschatologie van Israël is de belijdenis van de trouw van God geprojecteerd op het scherm van de toekomst.'¹⁷⁹⁶ Het gaat Berkhof hierbij echter niet om de toekomstverwachting voor Israël als zodanig, maar om de manier waarop deze verwachting gefundeerd is: het is een gegronde verwachting op basis van Gods handelen in het verleden.

Voor wat betreft de christelijke toekomstverwachting merkt Berkhof op, dat deze zich baseert 'op wat het geloof als feiten en ervaringen erkent'.¹⁷⁹⁷ Voor een goed verstaan van nieuwtestamentische gegevens moet men echter bekend zijn met de beelden waarin in het Oude Testament de toekomst geschetst werd. Zo bijvoorbeeld in Openbaring 5, waar gaat over 'het geslachte lam' dat tegelijk 'de leeuw van Juda' is: de 'oudtestamentische taal moet de continuïteit van die geschiedenis met de

¹⁷⁹² CG, 477.

¹⁷⁹³ CG, 524.

¹⁷⁹⁴ Hier gebruikt: *Gegronde verwachting, schets van een christelijke toekomstleer*, Nijkerk: Callenbach 1968 2^e druk.

¹⁷⁹⁵ *Gegronde verwachting*, 15.

¹⁷⁹⁶ *Gegronde verwachting*, 16-17; anders dan in *Christelijk Geloof* kent Berkhof in *Gegronde verwachting* meer historische waarde toe aan de aartsvaderengeschiedenis.

¹⁷⁹⁷ *Gegronde verwachting*, 22.

ervaringen en verwachtingen van het oude verbond uitdrukken'.¹⁷⁹⁸ Berkhof ziet hierin een extra argument voor zijn gedachte 'dat de toekomst een verlenging en verheerlijking is van ervaringen die we al hier en nu met God hebben opgedaan'.¹⁷⁹⁹ Ook hier gaat het Berkhof dus niet om de continuïteit van het (oude) verbond als zodanig en de betekenis daarvan voor de beeldvorming inzake de relatie van God met Israël als volk; het gaat hem om het aspect van de continuïteit in de menselijke ervaringen met God. Hij legt geen verband met een toekomstverwachting voor Israël als volk.

Evenals in *Christelijk Geloof* vertaalt Berkhof in *Gegronde verwachting* oudtestamentische gegevens betreffende de trouw van God aan Israël door naar een christelijke toekomstverwachting, waarbij hij buiten beschouwing laat dat deze trouw ook specifiek ten opzichte van Israël als volk zou kunnen gelden. Dit komt bijvoorbeeld duidelijk tot uiting als hij ingaat op de belijdenis van gericht en verwerping in het kader van de eschatologie. Hij wijst dan op de manier waarop in het evangelie naar Mattheüs hierover kritisch geschreven wordt met betrekking tot Israël 'dat zijn Messias dreigt te verwerpen en zo zijn heil en roeping dreigt te verspelen'.¹⁸⁰⁰ Weliswaar wijst Berkhof hierbij ook op Romeinen 9-11 (de ontferming Gods), maar ook al stelt hij dat het handelen van God aan Israël een 'spiegel van zijn handelen met heel de wereld' is.¹⁸⁰¹ Hij vertaalt dat niet door in de richting van een toekomstige omkeer in het lot en bestaan van Israël als volk.

In feite spiegelt Berkhof de christelijke toekomstverwachting qua vorm aan die van Israël zonder de inhoud daarvan met betrekking tot Israël als volk te willen overnemen. In *Gegronde verwachting* komt dat bijvoorbeeld duidelijk tot uiting in de manier waarop hij de 'toekomst als verheerlijking',¹⁸⁰² uitlegt aan de hand van Hebreëen 3-4, waar onder meer staat: 'Er blijft dus een sabbatsrust voor het volk van God' (Hebreëen 4:9). Hij betreft deze belofte van rust op de gemeente van Christus, waarbij hij niet alleen de belofte uit de context van Israël weghaalt, maar ook een geestelijke invulling geeft aan het begrip 'volk van God': 'Het volk Gods onderweg wordt dan vergeleken met Israël in de woestijn, hijgend naar het beloofde land der rust. In dat licht ziet bijvoorbeeld de Hebreënbrief de toekomst'.¹⁸⁰³ Met deze interpretatie kent Berkhof in het kader van de eschatologie geen specifieke plaats toe aan Israël als volk. Waar Berkhof grote nadruk legt op de trouw van God aan zijn verbond (als grond voor de toekomstverwachting) valt telkens op, dat hij dat in eschatologisch verband niet betreft op de verbondsrelatie van God met Israël als volk. Dit staat op gespannen voet met elkaar, maar moet verklaard worden uit de verbrede uitleg die Berkhof aan het begrip verbond geeft. Deze verbrede uitleg van het verbond heeft ook met zich meegebracht, dat de concreetheid waarmee Berkhof in *Christus de zin der geschiedenis* nog over de toekomst van Israël schreef uit zijn werk verdween.

¹⁷⁹⁸ *Gegronde verwachting*, 23.

¹⁷⁹⁹ *Gegronde verwachting*, 25.

¹⁸⁰⁰ *Gegronde verwachting*, 69.

¹⁸⁰¹ *Gegronde verwachting*, 69.

¹⁸⁰² *Gegronde verwachting*, 58.

¹⁸⁰³ *Gegronde verwachting*, 61-62.

4.4.6 Israël in samenhang met kerk en mensheid

Tegen de achtergrond van het voorgaande behoeft het niet te verbazen dat Berkhof in zijn publicaties over kerk en mens zijn nauwelijks aandacht besteedt aan een verband met Israël als volk in relatie tot God: Israël is een hoofdstuk apart. Publicaties die in dit verband genoemd kunnen worden zijn: *De mens onderweg*¹⁸⁰⁴ (waarin Berkhof aan de hand van de christologie een antropologie ontvouwt), *De kerk en het Koninkrijk*¹⁸⁰⁵ (eveneens sterk christocentrisch geïntereerd) en het artikel 'De Heilige Geest en de gemeente'¹⁸⁰⁶ (vooral binnenkerkelijk gericht; geen bijbels-theologische noties die samenhangen met Israël). Ook in *Christelijk Geloof* worden op deze punten geen verbanden met Israël gelegd. Het voert echter te ver om te stellen dat Berkhof op deze terreinen niets doet met de relatie God-Israël; datgene wat hij elders erover schrijft is uiteraard wel mede bepalend. Maar directe verbanden zijn er niet of nauwelijks. Het beeld dat hierdoor ontstaat is, dat Berkhofs aandacht voor Israël als volk nogal op zichzelf staat.

4.4.7 Kritische reflectie bij de deelaspecten die nader belicht werden

In het voorgaande werd aan de hand van deelaspecten nader ingegaan op de manier waarop Berkhof de relatie God-Israël een plaats geeft in zijn theologie. Er werd ingegaan op hermeneutische en bijbels-theologische aspecten en op Israël in samenhang met Berkhofs christologie, pneumatologie en eschatologie. In de beschrijving werden lijnen die in 4.3 (specifiek materiaal met betrekking tot Israël) getrokken werden nader belicht. In deze paragraaf volgt een kritische reflectie op datgene wat uit de belichting van die deelaspecten naar voren is gekomen.

Bij de behandeling van enkele deelaspecten in het kader van de vraag naar de relatie God-Israël in de theologie van Berkhof en de plaats van Israël als volk daarin is tamelijk uitvoerig ingegaan op de hermeneutische en bijbels-theologische achtergrond van Berkhofs benadering van Israël. In deze paragraaf moet de vraag beantwoord worden: zitten er spanningen in de hermeneutische benadering die Berkhof voorstaat waar het gaat om het aspect van het recht doen aan de blijvende relatie van God met Israël op grond van zijn verkiezing van Israël en zo ja: waar zitten die spanningen?

Een eerste punt van aandacht is dan de traditionsgeschiedtliche benadering die Berkhof hanteert, waarbij hij zijn uitgangspunt neemt in de deuteronomistische geschiedschrijving. Hij beschouwt de oudtestamentische gegevens aangaande de relatie van God met Israël als interpretaties van historische gebeurtenissen. Daarbij laat hij de interpretatie van het Exodus-gebeuren prevaleren boven die van de Abraham-geschiedenis. De laatste is in het Oude Testament veel minder pregnant uitgewerkt dan de eerste en bevat volgens Berkhof veel meer terugprojectie dan de Exodus-geschiedenis. De consequentie van deze keuze van Berkhof is een veel sterkere focus op het Sinaï-verbond dan op het verbond met Abraham. Hij gaat daarmee

¹⁸⁰⁴ *De mens onderweg, een christelijke levensbeschouwing*, Kerk en Wereldreeks 5; 's-Gravenhage: Boekencentrum 1960, 5^e druk 1969.

¹⁸⁰⁵ *De kerk en het Koninkrijk* (rede bij opening Theologisch Seminarium NHK, Driebergen 1 maart 1950; 's-Gravenhage z.j.).

¹⁸⁰⁶ 'De Heilige Geest en de gemeente' in: *Wapenveld*, juli-aug. 1976, 116-119.

voorbij aan het feit dat het Sinaï-verbond ook binnen de traditie van de Exodus-geschiedenis als een nadere toespitsing beschouwd wordt van het verbond met Abraham. Hoewel het als zodanig in het Oude Testament minder vaak terugkomt dan het Sinaï-verbond met zijn bijbehorende bepalingen, wordt in de latere traditiemomenten het verbond met Abraham mede verondersteld.¹⁸⁰⁷

Door deze keuze schept Berkhof ruimte om het verbond existentieel-soteriologisch te duiden met de betrekking tot de mensheid als geheel. Zijn keuze betekent evenwel een verwijdering van Israël als volk waarmee God het verbond is aangegaan in zijn beloften aan en verbond met Abraham. In zijn interpretatie van de oudtestamentische profetie blijkt dit uit het feit dat Berkhof met de beloften aangaande Israël als volk nauwelijks iets doet in de richting van Israël, maar deze vrijwel altijd betreft op de relatie tussen God en ‘de mens’. Het meest pregnant komt dat tot uiting in Berkhofs interpretatie van het nieuwe verbond (Jeremia 31): de ‘nationale context’ van Israël – waarin de belofte van een nieuw verbond staat – verdwijnt geheel uit beeld; in plaats daarvan betreft Berkhof de inhoudelijke kant van het nieuwe verbond op de mensheid als geheel, zij het met inbegrip van Israël – maar zonder een bijzondere status voor Israël als volk op grond van de verkiezing van Israël door God.

Opvallend is, dat Berkhof in nieuwtestamentische hermeneutisch perspectief wel weer betekenis toekent aan het verbond met Abraham: de belofte dat met Abraham alle volkeren gezegend zouden worden (Genesis 12) beschouwt hij als vervuld in Christus. Maar ook daarbij vindt een existentieel-soteriologische interpretatie plaats zonder dat een verband gelegd wordt met de relatie van God met Israël. Het feit dat Gods zegen naar alle volkeren toekomt en dat dat gestalte krijgt in de persoon van Christus wil namelijk niet zeggen, dat de eigen relatie van God met Israël ten einde komt. In zijn universele duiding van de vervulling van de beloften aan Abraham gaat Berkhof voorbij aan het gegeven dat de toegezegde zegen vanuit de context van Israël naar de volkeren gaat, zonder dat die context opgeheven wordt. In zijn interpretatie van de geschiedenis van het verbond gaat Berkhof voorbij aan dat gegeven. Men krijgt hierbij overigens ook de indruk dat zijn traditionsgeschiedtliche benadering van het Oude Testament wijkt voor een christocentrische exegese; dit bevestigt het beeld van het modelmatige in Berkhofs benadering van het verbond.

Aanvullend op wat bij de behandeling van het hoofdstuk over Israël in *Christelijk Geloof* reeds gezegd was, is in het voorgaande ook stil gestaan bij de manier waarop Berkhof over God spreekt onder de gezichtspunten van zijn heilige liefde, weerloze overmacht en veranderbare trouw. Uit de manier waarop Berkhof dat doet dringt de conclusie zich op, dat hij dat zeer sterk vanuit een antithetische interpretatie van de relatie tussen God en Israël doet, zodanig dat dit in mindering komt op het gegeven dat God Israël als volk verkozen heeft. Berkhof gaat er hierbij van uit, dat de trouw van Israël als randvoorwaarde geldt voor het Sinaï-verbond en dat de ontrouw van Israël de basis onder dat verbond weghaalt en ruimte geeft voor een nieuwe invulling van de trouw van God aan zijn beloften van heil en zegen. Echter: niet de notie van trouw is grondlegend voor het Sinaï-verbond, maar de verkiezing

¹⁸⁰⁷ Ter vergelijking: de Unie van Utrecht (1579) is weliswaar van grondleggende betekenis voor de Staat der Nederlanden, maar er wordt vaker naar de grondwet verwezen dan naar de Unie van Utrecht.

van God. Berkhof wekt de indruk van een gelijkwaardigheid van de verbondspartners (God en Israël) en stelt van daaruit de ontrouw van Israël tegenover de trouw van God, waarbij hij de ontrouw van Israël in feite als het einde van het verbond interpreteert.

Hoewel in het Oude Testament regelmatig profetische kritiek op Israël geuit wordt in termen van verbondsbreuk (ontrouw aangeduid als overspel en echtbreuk) moet men zich realiseren dat het daarbij niet om de grondslag van het verbond gaat die in het geding is, maar om het niet tot zijn recht kunnen komen van de inhoud van het verbond, namelijk in de vorm van zegen. Wilde Israël de zegen van het verbond ervaren, dan moest het trouw zijn aan God; in geval van ontrouw zou het de vloek en het gericht van God over zich heen halen (Leviticus 26; vgl Deuteronomium 28). De voortzetting van het verbond was echter niet afhankelijk van de ontrouw van Israël, maar werd bepaald door de trouw van God aan zijn verkiezing. De grondslag voor het verbond (de verkiezing door God) bleef immers onaangetast door de ontrouw van Israël: alleen door ontrouw te zijn aan zichzelf (aan zijn verkiezing) zou God het verbond met Israël kunnen beëindigen. Daarmee zou Gods eigen betrouwbaarheid in het geding zijn en zou hij zichzelf ongeloofwaardig maken.

Berkhof heeft terecht gezien, dat hier een groot spanningsveld zit in de relatie van God met Israël, maar: hij brengt de ontrouw van Israël ten onrechte in mindering op de eigen plaats van Israël als volk in de relatie van God met de mensheid als geheel. Mede door zijn interpretatie van de status van de ontrouw van Israël komt Berkhof tot een verbreding van het verbondsbegrip ten koste van een eigen positie voor Israël als volk. Dit zou te voorkomen zijn door de dynamiek in het godsbeeld zoals Berkhof dat schetst (met name de notie van de veranderbare trouw en heilige liefde) veel sterker in verband te brengen met de verkiezing van Israël door God en met name met de achtergrond daarvan. De verkiezing als zodanig is weliswaar een vaststaand gegeven (statisch), maar de achtergrond daarvan is de bewogenheid van God. Hoewel God zich door de verkiezing van Israël kwetsbaar maakt ('weerloze overmacht'), is zijn bewogenheid van dien aard, dat hij het verbond (de verkiezing) niet zal opgeven, maar altijd wegen zal zoeken en vinden om alsnog zijn doel te bereiken ('heilige liefde', 'veranderbare trouw') – binnen de relatie die hij met Israël is aangegaan. Vanuit deze invalshoek gezien kan wel recht gedaan worden aan een blijvende eigen plaats van Israël in het handelen Gods met de wereld.

Berkhof ziet echter Jezus Christus als de vervulling van de weg van Israël: uit Israël is Christus voortgekomen als beslissende wending in het handelen Gods aan de wereld. Berkhof gebruikt hiervoor het beeld uit Openbaring 12: de vrouw die een kind baart, dat in veiligheid gebracht wordt omdat het bedreigd wordt door de draak. Alle aandacht van Berkhof gaat vervolgens uit naar 'het kind' (Christus). Wat er met 'de vrouw' (Israël) gebeurt raakt geheel buiten beeld bij hem. Als men Berkhofs exegese van Openbaring 12 volgt, moet men echter ook oog hebben voor wat er met de vrouw gebeurt: ook zij wordt in veiligheid gebracht, al is haar bestaan meer bedreigd dan dat van het kind (dat naar de troon van God gevoerd wordt). De vrouw wordt buiten het gezicht van de slang gehouden: 'een tijd, tijden en een halve tijd' (12:14). Aan het eind van het boek Openbaring komt zij weer terug in het verhaal: als de vrouw van het Lam (19:7; 21:9). Consequent doorgeredeneerd zou men zeggen: waar in de apocalyptische visioenen van Johannes in het ene geval met de vrouw 'Israël' wordt aangeduid is dat ook in het andere geval zo, te meer waar

ook in de oudtestamentische profetie Israël als vrouw en bruid van God wordt omschreven (vb. Hosea 2:18; vgl 2:13). Dit valt echter geheel buiten de christocentrische focus van Berkhof.

Op het punt van zijn interpretatie van de komst van Christus trekt Berkhof ook een wissel om met zijn interpretatie van het verbond. Vanuit zijn visie op Christus als 'Lesevrucht' van het Oude Testament geeft hij een algemene existentieel-soteriologische invulling aan het verbond: in Christus komt de verbondsdialektiek tussen God en de mensheid als geheel tot een definitieve oplossing. Het gaat hier om een retrospectieve interpretatie van het verbond van God met Israël. Weliswaar denkt Berkhof in christologisch perspectief over het verbond in termen van 'inclusief Israël', maar van een 'exclusieve' plaats voor Israël als volk is geen sprake meer. In deze existentieel-soteriologische invulling van het verbondsbegrip zit een raakvlak tussen Berkhof en de nieuwtestamenticus Bultmann. Hoewel Berkhof diens existentiebegrip afwijst en de ontrouw van Israël jegens God niet zozeer als 'mislukking' maar vooral als 'functioneel' interpreteert, waardeert hij het in het model van Bultman als positief punt dat deze ontkomt aan 'een horizontaliserend en historiserend verstaan van het O.T.'¹⁸⁰⁸. Voor zijn existentieel-soteriologische invulling van het verbondsbegrip vindt Berkhof verder aanknopingspunten bij de oudtestamentici Von Rad en Smend, die de ontwikkeling van het verbond door de geschiedenis heen beschrijven. Maar ook hierbij gaat het hem om de herkenning naar de manier waarop zij de kwaliteit van de verbondsrelatie (inhoudelijk) schrijven, niet om de status van Israël als verbondspartner. Aan die status geeft Berkhof retrospectief (vanuit Christus) een herinterpretatie: het gaat in het verbond niet meer om de relatie God-Israël, maar om de relatie van God met de mensheid als geheel. Berkhof is zich ervan bewust dat deze benadering radicaal verschilt met die van het jodendom. Het verschil concentreert zich op de interpretatie van het nieuwe verbond (Jeremia 31). Het jodendom leeft vanuit het Sinaï-verbond, het christendom gaat volgens Berkhof uit van de vervulling van het nieuwe verbond. Met het gedenken van het verbond met Abraham in de komst van Christus (Lucas 1:54-55,73), komen volgens Berkhof de beloften die met het nieuwe verbond samenhangen tot vervulling: de Geest is gekomen en dankzij het verzoenend werk van Christus is er volkomen verzoening tot stand gebracht. Wel wijst Berkhof erop, dat er nog geen definitieve vervulling heeft plaatsgevonden; die zal met de voleinding aller dingen zijn beslag krijgen. De opstanding van Christus is het onderpand van dat vooruitzicht.

Bij deze gedachtegang van Berkhof kan gezegd worden, dat het scherp gezien is, dat de kernvragen zich concentreren op de interpretatie van het nieuwe verbond en met name rond de vraag of dit verbond met de komst van Christus reeds vervuld is of nog niet. Waar de belofte aangaande een nieuw verbond in zijn oudtestamentische context samenhangt met een verwachting van herstel van Israël als volk – zowel waar het gaat om een vernieuwing van de verbondsrelatie met God, als waar het gaat om een bijeenkomen van de twaalf stammen van Israël en herstel van de dynastie van David – moet echter geconstateerd worden dat Berkhof daar geen oog voor heeft. In de oudtestamentische context betreft het hierbij een toekomstverwachting die op de politiek-geografische situatie betrekking heeft. In zijn existenti-

¹⁸⁰⁸ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 14.

eel-soteriologische duiding van het verbond – zowel van het Sinaï-verbond als van het nieuwe verbond – gaat Berkhof aan die oudtestamentische context voorbij en verliest daardoor het zicht op Israël als concrete verbondspartner. Ook in zijn interpretatie van nieuwtestamentische gegevens aangaande het verbond (Hebreeënbrieff) verdisconteert Berkhof niet, dat Israël als verbondspartner een eigen positie behoudt in relatie tot God en dat andere volkeren – overeenkomstig de oudtestamentische gedachtegang – binnen die relatie (van God met Israël) kunnen gaan delen in Gods heil en zegen.

De oorzaak van dit niet verdisconteren van Israël als verbondspartner is gelegen in de manier waarop Berkhof de plaatsvervangende Christus duidt. Berkhof beschouwt Jezus als ‘de voleindigde verbondsmens’¹⁸⁰⁹, die naar God toe zowel Israël als de mensheid als geheel representeert. Omdat Jezus als Zoon van God in alles aan de wil van de Vader voldoet, vertegenwoordigt hij op beslissende wijze de liefdestrouw van God¹⁸¹⁰ jegens de mens. In deze benadering van Berkhof vinden twee bewegingen tegelijkertijd plaats: een generalisatie van het verbond van God met Israël naar de mensheid als geheel en een incorporatie van Israël binnen de persoon van Christus. In het voorgaande werd er al op gewezen dat Israël in de generalisatie die Berkhof toepast zijn eigen plaats als verbondspartner verliest, maar in de manier waarop Berkhof de representatie uitwerkt – namelijk als incorporatie – gebeurt datzelfde: Israël gaat op in Christus. De representatie van Israël door Christus wordt niet teruggekoppeld naar Israël. Berkhof interpreteert dus de representatie als een wending in de verbondsrelatie van God met Israël, ten koste van een eigen plaats van Israël als verbondspartner.

In feite ligt hier een onjuiste duiding van de afwijzing van Jezus als de messias door (een deel van) Israël aan ten grondslag: Berkhof laat zijn existentieel-soteriologische representatiegedachte doorkruisen door het historische gegeven van de afwijzing van Jezus als de messias door (een deel van) Israël. Hij moet deze afwijzing een plaats geven en tegelijkertijd recht doen aan de continuïteit in de geschiedenis van het verbond. Hij lost dit op door Jezus te beschouwen als de wet-tige voortzetting van Israël; Christus is in de optiek van Berkhof de ‘getrouwe rest’¹⁸¹¹ waarmee God het verbond voortzet. Ieder die het verzoenende werk van Christus erkent behoort tot die getrouwe rest en maakt zo deel uit van ‘het ware Israël’¹⁸¹². Weliswaar blijft er ook voor het historische Israël een mogelijkheid tot bekering, maar alleen door de erkenning van Jezus als de messias – ‘in Christus’ – behoudt en herkrijgt het zijn status als verbondspartner. Van een eigen plaats voor Israël als volk (in zijn volle materialiteit) is dus geen sprake meer in Berkhofs visie op het verbond: de ontrouw van Israël als volk jegens God heeft dat onmogelijk gemaakt.

Die eigen plaats als verbondspartner (in zijn volle materialiteit) zou Israël wel behouden, als Berkhof de betekenis van de representatie van Israël door Jezus zou toepassen op Israël als volk – ook zo lang Israël als geheel Jezus niet erkent als de messias. De gedachte is dan deze, dat Israël als geheel (als volk) weliswaar Jezus niet als de messias erkent, maar dat de andere volkeren al wel in de zegen die God

¹⁸⁰⁹ CG, 284.

¹⁸¹⁰ Vgl. CG, 281.

¹⁸¹¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 53.

¹⁸¹² Vgl. *De leer van de Heilige Geest*, 20.

voor Israël bestemd heeft kunnen gaan delen, omdat zij dankzij de erkenning van Jezus als de messias binnen de verbondsrelatie van God met Israël getrokken worden. Dat staat op zich echter los van de verbondsrelatie die God met Israël heeft (en houdt). In het model van Berkhof wrekt zich, dat hij de trouw van Israël als voorwaarde voor het verbond beschouwt en dat hij niet consequent vast houdt aan het gegeven dat Gods verkiezing van Israël als volk uit alle andere volkeren onafhankelijk is van de trouw of ontrouw van Israël: ook in zijn ontrouw blijft Israël als volk de verbondspartner van God. Ook de afwijzing van Jezus als de messias doet daar niet aan af. Wel blijft een gegeven dat de zegen van het verbond slechts dan voor Israël tot zijn recht kan komen, als het tot de erkenning van eigen ontrouw komt en de verzoenende betekenis van de representatie van hen door Jezus erkent.

Omdat Berkhof over de gave van de Geest zeer sterk vanuit de christologie denkt, komt hij er ook op het punt van de pneumatologie niet toe verbanden met Israël als volk in zijn concrete etnische hoedanigheid te leggen. Hij brengt de gave van de Geest vooral in verband met de vernieuwing van het menszijn. Daarbij verwijst hij weliswaar naar oudtestamentische beloften aangaande de Geest die aan Israël gedaan werden (Jeremia 31; Ezechiël 36-37), maar het gaat hem steeds om de kwalitatieve kant van de gave van de Geest; niet om degene aan wie de belofte gedaan werd. Alleen in eschatologisch perspectief legt hij een verband tussen het vooruitzicht van de gave van de Geest als antwoord van God op het onvermogen van Israël om te handelen in overeenstemming met Gods wil. Maar hij beschouwt deze belofte als vervuld in Christus: 'Gods diepste bedoeling met Israël was, ... dat de noodzaak van de vleeswording en verzoening duidelijk zou worden.'¹⁸¹³ Met Christus (zijn lijden, sterven en opstanding) is die bedoeling bereikt en breekt het moment aan waarop de Geest zijn werk kan gaan beginnen en voortzetten tot aan de voleinding aller dingen, wanneer God alles in allen zal zijn.

Ook hier treedt bij Berkhof een generalisatie op ten koste van een eigen plaats van Israël als verbondspartner aan wie de Geest beloofd werd. Binnen zijn eigen model moge dit consequent zijn, maar waar het gaat om de vraag of Berkhof op het punt van de pneumatologie recht doet aan de verkiezing van Israël als verbondspartner moet de conclusie zijn, dat dit niet zo is. Weliswaar is het terecht dat Berkhof de gave van de Geest als 'voor-lopig' beschouwt in de zin van 'onderpand van onze erfenis' (Efeze 1:14), maar hij gaat eraan voorbij dat deze erfenis ook in nauwe samenhang kan worden gezien met de beloften aan Israël en dat ook de gave van de Geest verband houdt met 'de verlossing van het volk, dat Christus zich verworven heeft' (Efeze 1:14), namelijk: Israël (vgl. Lucas 2:54-55; Lucas 22:30; Openbaring 21:12). Deze gedachte valt echter geheel buiten de horizon van Berkhof, omdat hij in het kader van zijn gedachten over het nieuwe verbond (dat in Christus vervuld wordt en door de Geest bevestigd wordt) geen eigen plaats aan het volk Israël als verbondspartner toekent.

Blijft over: de mogelijkheid dat Berkhof in eschatologische perspectief een eigen plaats toekent aan het volk Israël als verbondspartner van God. In publicaties als *Christelijk Geloof* en in *Om het verbond* geeft Berkhof hier en daar korte overzichten van de oudtestamentische verwachtingen aangaande de toekomst van Israël als volk. Maar hoewel hij steeds grote nadruk legt op het feit dat God door de geschie-

¹⁸¹³ *De leer van de Heilige Geest*, 110.

denis heen trouw blijft aan zijn verbond, vertaalt Berkhof dat in het kader van zijn eschatologie niet of nauwelijks door naar een eigen plaats voor Israël als volk (in letterlijke zin van het woord) waarmee God een verbond is aangegaan in de zegen waarvan alle volkeren zouden gaan delen. In elk geval kiest Berkhof er voor om niets te doen met het gegeven dat er in oudtestamentische profetisch perspectief (zoals dat hier en daar ook in het Nieuwe Testament doorklinkt, bijvoorbeeld in Handelingen 26:7) een herstel van Israël is voorzien, in de zin van een hereniging van de twaalf stammen onder het koningschap van een nakomeling van David (Ezechiël 34; Jeremia 31-33). De gedachtegang die Berkhof in *Christus de zin der geschiedenis* hierover inzet, werkt hij dus niet uit. Wel onderkent Berkhof de mogelijkheid van een bekering het Joodse volk, waarmee hij een doorvertaling lijkt te geven van heilsbeloften aangaande het ‘huis van Juda’. Van een omkeer in het lot van de tien stammen (‘het huis van Israël’) wil hij niet weten, omdat hij ervan uitgaat dat die met de terugkeer van de Joden uit de Babylonische Ballingschap ook zijn teruggekeerd naar het land der belofte en niet meer als zelfstandige grootheid onderscheiden moeten worden waarvoor nog profetische beloften zouden gelden. Voor zover hij profetische beloften wel op Israël betreft, betreft dat dus niet Israël in de oudtestamentische zin van de twaalf stammen waarmee God een verbond sloot, maar het jodendom en Joodse volk.

De reden dat Berkhof niets doet met beloften die aan Israël – in de zin van de twaalf stammen – gedaan werden, ligt in het feit dat hij ook in het kader van de eschatologie alle nadruk legt op een existentieel-soteriologische invulling van het verbond en via zijn christologie het verbondspartnerschap verbreedt en overbrengt van Israël naar de mensheid in het algemeen: zijn focus is het heilzame handelen God in het bestaan van de mens; het gaat hem niet om Israël. Hoewel hij ook in het kader van de eschatologie spreekt over ‘deelname aan de weg van Israël’¹⁸¹⁴, moet men dit niet in historische zin opvatten, als zou men met Israël door de geschiedenis heen op weg zijn naar de toekomst die aan Israël beloofd is en waarin de volkeren die de God van Israël als Heer erkennen mogen delen. Voor Berkhof is ‘deelname aan de weg van Israël’ synoniem met ‘genade ontvangen ondanks eigen ontrouw’; het is een denkmodel over het menszijn, niet een visie op de geschiedenis van Israël en de volkeren en de ontwikkeling daarvan in de toekomst. Het gaat Berkhof erom duidelijk te maken dat men in navolging van Christus existentieel aan de weg van Israël deelneemt: ‘juist vanuit Christus gaan wij aan de ervaring van Israël deelnemen’.¹⁸¹⁵ Deze benadering brengt met zich mee, dat Berkhof oud- en nieuwtestamentische teksten en metaforen die betrekking hebben op Israël rechtstreeks betreft op de mensheid als geheel (onder het perspectief van de komst van Christus) zonder een verband te leggen met Israël als volk, in de zin van een concrete historische grootheid waarmee God door de tijd heen onderweg is naar een toekomst van heil en vrede die aan dit volk beloofd was.¹⁸¹⁶

Tenslotte zij volledigheidshalve in deze kritische reflectie gewezen op het punt van Israël in samenhang met kerk en mensheid. In positieve zin moet ook hier genoemd worden dat Berkhof geen vervangingsleer voorstaat. Daar waar hij in negatief-kritische zin terugblijkt op de geschiedenis van het verbond van God met Israël gaat

¹⁸¹⁴ CG, 418.

¹⁸¹⁵ CG, 422.

¹⁸¹⁶ CG, 477; vgl. *Gegronde verwachting*, 23; 25.

het hem er nooit om Israël in negatieve zin te isoleren van de mensheid of kerk. Altijd is sprake van een ‘inclusief’ spreken: de kerk is niet beter dan Israël en de mensheid als geheel kan zich niet laten voorstaan op Israël. Bij Berkhof is sprake van een intense beleving van solidariteit met Israël in de ontrouw jegens God. Dat er kritische kanttekeningen te maken zijn bij het modelmatige in de manier waarop Berkhof de trouw van God tegenover de ontrouw van Israël plaatst, doet niets af aan het feit dat positief gewaardeerd kan worden dat Berkhof Israël niet buitensluit vanwege ontrouw jegens God, maar insluit in het bereik van de trouw van God. Wel valt op, dat Berkhof dan op dit punt niet tot een integratie van Israël komt, in die zin, dat hij meer vanuit de gedachte van een genadige toewending van God jegens Israël zijn gedachten over de kerk en de mensheid ontvouwt. Dit moet verklaard worden uit het feit, dat Berkhof zijn startpunt neemt in de christologie en niet in de eschatologie.¹⁸¹⁷ Of hij daarmee voldoende recht doet aan de doelgerichte beweging die eigen is aan de verbondsrelatie van God met Israël, is de vraag. Hoe dit gezien moet worden in samenhang met de vraag naar historische en theologische (dis)continuïteit wordt in hoofdstuk 5 besproken.

4.5 SAMENVATTING EN VOORLOPIGE CONCLUSIE

In dit hoofdstuk is beschreven hoe Berkhof in zijn theologie de relatie tussen God en Israël betreft. Aan de hand van zijn hoofdwerk *Christelijk Geloof* en de artikelen ‘De messias Jezus, Israël en de Kerk’ en ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’ werd daarvan een gedetailleerde beschrijving gegeven, aangevuld met aandacht voor enkele daarmee samenhangende deelaspecten (hermeneutische en bijbels-theologische noties; christologie, pneumatologie en eschatologie). In deze paragraaf worden de conclusies op een rij gezet.

Voor Berkhof staat de aanduiding van God als God van Israël voor heilige liefde, veranderbare trouw en weerloze overmacht; hij typeert er de relatie van God tot de mens mee. Waar het de relatie van God met Israël betreft heeft de aanduiding van God als God van Israël vooral het karakter van een terugwijzen op de (in het Oude Testament beschreven) geschiedenis van God met Israël. De aanduiding van God als God van Israël is bij Berkhof ondergeschikt aan zijn dogmatische standpunt dat God de Vader van Jezus Christus is; alles wat over God te zeggen is in relatie tot Israël komt tot vervulling in Christus. In eschatologisch perspectief is God niet meer de God van Israël, maar de Schepper van het nieuwe menszijn; met het oplossen van de verbondsdialektiek in het eschaton wordt de relatie van God met Israël weliswaar hersteld, maar ook ondergeschikt aan zijn relatie met de wereld als geheel: Israël verdwijnt uit beeld.

De context waarin Berkhof over God als God van Israël spreekt – en meer specifiek over de relatie tussen God en Israël – is overwegend die van de soteriologie; daarbinnen heeft zijn spreken over de relatie van God met Israël de functie aan te tonen hoe groot de trouw van God is tegenover en ondanks de ontrouw van de mens (Israel). De context van enkele artikelen waarin Berkhof Israël thematiseert is die van de

¹⁸¹⁷ Hier ligt een verschil in besloten met Van Ruler, voor wie het eschaton een ‘trekpunt’ is; zie over de verschillen tussen Berkhof en Van Ruler het slothoofdstuk van deze studie.

binnenkerkelijke bezinning op de vraag naar de relatie tussen kerk en jodendom en tussen kerk en het Joodse volk en de staat Israël: Berkhof beoogt daarin een besef van onlosmakelijke verbondenheid met Israël te versterken of tot leven te wekken.

Hoe functioneert de specifieke aandacht voor de relatie God-Israël in het geheel van zijn theologie? Het hoofdstuk over Israël in *Christelijk Geloof* vervult een brugfunctie: aan de hand van de beschrijving van de weg van Israël (een proeftuin die de functie had aan te tonen dat de mens niet tot trouw aan God in staat is) wil Berkhof de noodzaak illustreren van de tussenkomst van Jezus tussen God en mensen; Israël staat hierbij model voor de verdorvenheid van de menselijke existentie. De artikelen waarin Berkhof specifiek op vragen met betrekking tot Israël ingaat staan zeer op zichzelf; ze vormen als het ware een hoofdstuk apart. Van een integratie van zijn denken over Israël in zijn historische verschijningsvorm (als volk van God) in het geheel van zijn theologie is geen sprake. Dit hangt samen met zijn existentieel-soteriologische invulling van het verbondsbegrip; daarin valt een eigen plaats voor Israël als verbondspartner van God weg.

Het wegvallen van een eigen plaats voor Israël als verbondspartner van God kan als volgt verklaard worden. In Berkhofs optiek is het oude verbond opgeheven; het nieuwe verbond is daarvoor in de plaats gekomen. Hij heeft daarbij geen oog voor het bijbels-theologische gegeven dat ook het nieuwe verbond met Israël (als volk; twaalf stammen) gesloten zou worden / wordt en dat de daarbij behorende profetische verwachtingen aangaande het herstel van Israël (nog) niet uitgekomen zijn (Jeremia 31:31-34; Hebr. 8). Berkhof constateert terecht dat zich rondom het nieuwe verbond de kernvragen voordoen inzake de relatie tussen de kerk en Israël.

Waar het Israël als volk in zijn historische materialiteit betreft brengt Berkhof een versmalling aan van twaalf naar twee stammen. Hij doet niets met het historische gegeven van de verstrooiing van Israël onder de volkeren ten tijde van Jezus, noch waar het gaat om de verstrooiing van de tien stammen (sinds de Assyrische ballingschap), noch waar het gaat om de verstrooiing van de twee stammen (sinds de Babylonische Ballingschap). Naast een versmalling treedt bij Berkhof een vergeestelijking op van Israël. Dit gebeurt via de gedachte van representatie en incorporatie van Israël in Christus. Van daaruit vindt vervolgens weer een verbreding plaats: in Christus zijn ook de volkeren tot Israël geworden. Met de aanduiding 'het ware Israël' distantieert Berkhof zich van Israël in zijn historische gestalte als volk; een eigen plaats voor het volk Israël als verbondspartner valt weg in de manier waarop Berkhof het nieuwe verbond uitlegt.

Berkhof is overigens niet consequent in de toepassing van zijn gedachte van representatie van Israël door Jezus: het aspect van de verzoenende betekenis van de kruisdood van Christus werkt Berkhof niet uit in de richting van Israël als volk. Berkhof overaccentueert de verwerping van Jezus door Israël, omdat hij in *Christelijk Geloof* in het hoofdstuk over Israël niet meteen over de verzoening spreekt (een bewuste keuze van Berkhof¹⁸¹⁸); dit versterkt een negatief beeld van Israël.

Hoewel Berkhof nadrukkelijk vanuit de geschiedenis (het concrete historische bestaan) de relatie van de mens tot God wil beschrijven (onder de notie 'verbondsgeschiedenis'), werkt hij dat zo modelmatig uit (trouw van God versus ontrouw van Israël / de mens), dat zijn christologie van zijn ankers in de geschiedenis (het con-

¹⁸¹⁸ Vgl. CG, 4^e druk, 270.

crete historische bestaan) van Israël slaat; Berkhof doet te weinig met het aspect dat Jezus de messias van het concrete volk Israël is en dat de afwijzing van Jezus als de messias daar niets aan afdoet.

Over de betekenis van de stichting van de staat Israël en de terugkeer van Joden naar het land der belofte was Berkhof niet uitgedacht, maar deze thematiek behoorde voor hem niet zozeer tot de kern van zijn theologie, dat hij er veel verder over heeft willen doordenken dan hij gedaan heeft.

De voorzichtigheid waarmee Berkhof over de staat Israël schreef, hangt samen met zijn afwijzing van een al te concreet duiden van de stichting van de staat Israël als de vervulling van de oudtestamentische profetie aangaande een terugkeer van Israël naar het land der belofte. Uit zijn aanduiding daarvan als 'voorteken' (van Gods toekomstige omzien naar Israël) spreekt hoop en verwachting; wel impliceert dat een zekere druk op Israël (voorbeeldfunctie).

Hoewel Berkhof ervan uitgaat, dat God met Israël een 'aparte weg van gericht en genade' gaat, bedoelt hij daarmee geen twee-wegen-leer aan te geven. Christus is in de optiek van Berkhof de ene en enige weg tot God; de kerk zou zelfkritiek passen vanwege het falen om Israël tot die ene weg te brengen. Dat er mogelijk een samenhang bestaat tussen enerzijds dit falen om Israël tot de een weg te brengen en anderzijds het gebrek aan erkenning voor de blijvende verbondsrelatie van God met Israël (waardoor het voor Israël moeilijk wordt in Jezus de messias te herkennen) wordt door Berkhof nergens als mogelijkheid genoemd.

Door zijn existentieel-soteriologische invulling van het verbondsbegrip verdwijnt Israël in eschatologisch perspectief vrijwel geheel buiten beeld bij Berkhof. In zijn omschrijving van de verbondsdialektiek (trouw van God versus ontrouw van Israël) ging het Berkhof dan ook niet specifiek om Israël, maar om de mensheid in het algemeen. Door zijn invulling van de representatie van Israël door Jezus (restgedachte; incorporatie) spelen afzonderlijke heilsbeloften aangaande Israël geen rol van betekenis meer in het eschatologisch perspectief van Berkhof. Een samenhang tussen de vervulling van de heilsbeloften aangaande Israël en de heilsbetekenis daarvan voor de volkeren vindt men bij hem niet; Berkhofs christocentrisme ontleent hem het zicht op een specifieke plaats voor Israël, ook in het eschaton.

Op basis van het onderzoek van zijn theologie kunnen de volgende vragen gesteld worden inzake het spreken van Berkhof over de relatie God-Israël. Doet de existentieel-soteriologische invulling van het verbond door Berkhof wel voldoende recht aan het blijvende karakter van de verbondsrelatie van God met Israël als specifiek volk dat op grond van zijn uitverkiezing door God een speciale plaats gekregen had in de relatie van God met de wereld? Klopt de wijze waarop Berkhof de ontrouw van Israël duidt wel met de uitgangspunten van het Sinaï-verbond? Doet Berkhof met het beeld van Israël als proeftuin wel voldoende recht aan de eigen verantwoordelijkheid van de volkeren ten opzichte van God waar het gaat om hun niet erkennen van 'de Heer van Israël' als hun God? Hangt de geringe aandacht voor Israël in eschatologisch perspectief bij Berkhof (mede) samen met de functionele manier waarop hij over het verbond van God met Israël denkt? In Berkhofs beeld van Israël als proeftuin ligt namelijk besloten, dat God met de komst van Christus pas echt begon met de realisatie van zijn reddingsplan van de wereld. Heeft de proeftuin zijn dienst bewezen, dan wordt daarmee een periode afgesloten: Israël behoort dan tot de verleden tijd. Is het terecht om – zoals Berkhof doet – het nieuwe

verbond als ‘vervuld’ te beschouwen, terwijl de daarmee samenhangende heilsbeloften aangaande Israël als volk niet vervuld zijn? Berkhof stelt immers de gave van de Geest (Handelingen 2) gelijk met de vervulling van het nieuwe verbond, terwijl de oudtestamentische gegevens aangaande ‘een nieuw verbond’ meer omvatten dan de gave van de Geest en uitdrukkelijk betrekking hebben op Israël als concreet volk. Wat is de consequentie van het niet of nauwelijks verdisconteren van de verstrooiing van de twaalf stammen van Israël onder de volkeren (het ‘huis van Israël’ en ‘huis van Juda’, respectievelijk de tien en de twee stammen van Israël) door Berkhof? Het zijn vragen die tezamen uitkomen bij de vraag naar de historische en theologische continuïteit en discontinuïteit in de benadering van Berkhof; in het volgende hoofdstuk wordt daar nader ingegaan.

Samenvattend kan het volgende geconcludeerd worden. Door zijn modelmatige kijk op het verbond (existentieel-soteriologische invulling) verliest Berkhof het zicht op Israël als verbondspartner en doet hij geen recht aan de historische context die mede bepalend is voor het handelen Gods aangaande Israël (waaraan in een historisch-organische benadering van het verbond van God met Israël wel recht gedaan zou kunnen worden).

5. De relatie God-Israël in de theologie van Miskotte, Van Ruler en Berkhof

5.1 INLEIDING

In de voorgaande hoofdstukken is gedetailleerd ingegaan op de manier waarop het denken over de relatie God-Israël doorwerkt in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof. Dit werd gedaan vanuit de vraag naar de veranderlijkheid van God in relatie tot Israël: blijft God dezelfde in zijn relatie tot Israël of vindt er in God een verandering plaats die consequenties heeft voor die relatie? Deze vraag komt voort uit de bezinning op de plaats van Israël in de christelijke theologie en meer in het bijzonder in de protestantse theologie in Nederland. De achtergrond ervan is de notie van de verkiezing van Israël als volk waarmee God een bijzondere relatie aangaat te midden van alle andere volkeren op aarde. Het onderzoek richtte zich erop duidelijkheid te verkrijgen op het punt van de uitwerking van dit gegeven in de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof.

In dit laatste hoofdstuk zullen de uitkomsten van het onderzoek in kort bestek worden weergegeven en zullen de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof gezien worden tegen de achtergrond van de notie van de verkiezing van Israël als volk uit andere volkeren. Gegeven het feit dat elk van hen de notie van de verkiezing van Israël als volk erkent, gaat het dan (in de inleiding van deze studie is dat toegelicht) om de vragen die aan de continuïteit in de relatie van God met Israël raken: doen zij voldoende recht aan die continuïteit? Denkend in termen van continuïteit is een beslissende vraag die bij de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof gesteld moet worden: wie is God uiteindelijk voor Israël? Het eschatologische perspectief laat namelijk de consequenties zien van hun gedachtegang rondom de relatie God-Israël.

Bij de verheldering van de denktrant van Miskotte, Van Ruler en Berkhof inzake de continuïteit in de relatie God-Israël kan gebruik gemaakt worden van de begrippen historische en theologische continuïteit en historische en theologische discontinuïteit.¹⁸¹⁹ Onder historische continuïteit wordt in dit verband verstaan: de trouw van God in zijn relatie met het volk Israël als historische realiteit. Onder theologische continuïteit wordt verstaan: de trouw van God aan zichzelf (aan zijn bedoelingen). Onder historische discontinuïteit wordt verstaan: het ophouden of onderbreken van de relatie van God met het volk Israël als historische realiteit. Onder theologische discontinuïteit wordt verstaan: een verandering in God in relatie tot zichzelf / zijn eerdere bedoelingen. Als optimale vorm van denken in termen van continuïteit in de relatie God-Israël kan dan die vorm beschouwd worden waarin er zowel historische als theologische continuïteit is. In de eschatologie wordt het duidelijkst zichtbaar hoe de theologische en historische continuïteit zich tot elkaar verhouden. Daar wordt dus ook duidelijk waar eventuele spanningen zitten in de concepten van Mis-

¹⁸¹⁹ Zie hierover ook hoofdstuk 1.

kotte, Van Ruler en Berkhof – bezien onder het gezichtspunt van de historische en theologische continuïteit.

Met het oog op de verheldering daarvan wordt in dit hoofdstuk eerst concluderend beschreven hoe de relatie God-Israël in de theologie van respectievelijk Miskotte, Van Ruler en Berkhof functioneert en daarna wordt bezien van hoeveel gewicht deze relatie in hun theologie is en welke plaats de partners in die relatie hebben in hun theologische concepten. Vervolgens wordt aangegeven hoe dit vanuit een denken in termen van historische en theologische (dis)continuïteit verklaard kan worden en welke vragen hun afzonderlijke concepten oproepen. Tenslotte volgt een vergelijking van de bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof afzonderlijk gevonden resultaten van het onderzoek en een waardering van hun bijdrage inzake de door-denking van de relatie God-Israël in de protestantse theologie. In het slothoofdstuk volgt daar een reflectie op.

5.2 SLOTANALYSE BIJ K.H. MISKOTTE

5.2.1 *Het functioneren van de relatie God-Israël bij Miskotte*

Miskotte beschouwt de relatie God-Israël als uitdrukking van het soevereine koningschap van God over de wereld. De geschiedenis van de relatie van God met Israël is ‘Gotteszeugnis’¹⁸²⁰; openbaring van het diepste wezen van God. Het diepste wezen van God wordt gekenmerkt door onafhankelijkheid. Dat betekent voor het verbond van God met Israël (begonnen met Abraham, bevestigd in het Sinaï-verbond) dat de continuïteit daarvan niet afhankelijk is van de reactie van de verbondspartner. God zelf staat garant voor het verbond: ‘over het volk, als Abrahams zaad, ligt een belofte, die de *continuïteit* harer gelding *in God* alleen heeft.’¹⁸²¹

Uit de openbaring van de naam van de Heer aan Israël spreekt voor Miskotte ook die soevereiniteit: ‘Ik zal bij u zijn zoals ik bij zal zijn’ is volgens hem de beste weergave van de (moeilijk te vertalen) godsnaam.¹⁸²² De soevereiniteit van God moet dus niet als statische afstandelijkheid uitgelegd worden, maar als onafhankelijke betrokkenheid ten goede.¹⁸²³ In de relatie van God met Israël wordt duidelijk, dat deze betrokkenheid ingegeven is door liefde en barmhartigheid, die gestalte krijgt in het reddende handelen van God.¹⁸²⁴ Daarom is de beschrijving van de relatie van God met Israël in het Oude Testament voor Miskotte openbaringsgeschiedenis: telkens openbaart zich wie God is.

Israël vervult in dit verband een brugfunctie. God wil zijn koningschap op aarde realiseren en kiest daarom Israël uit alle volkeren om zijn koningschap te openbaren. Israël wordt ‘aangewezen *de brug der continuïteit te zijn waarover de contingente daden Gods voortschrijden tot de voleinding*’.¹⁸²⁵ De relatie van God met

¹⁸²⁰ AGZ, 110.

¹⁸²¹ WJR, 504.

¹⁸²² ABC, 46.

¹⁸²³ AGZ, 222, vgl. AGZ, 185-186.

¹⁸²⁴ Vgl. AGZ, 189.

¹⁸²⁵ AGZ, 166; vgl. E en T, 325.

Israël is dus geen doel in zichzelf, maar is altijd ‘pars pro toto’.¹⁸²⁶ De openbaring van God in en aan Israël anticipeert op het komende Rijk, op de voleinding waaraan de ganse aarde deel heeft. In de verkiezing van Abraham en de belofte dat met hem alle volkeren gezegend zullen worden (Genesis 13:3) is dat al aangegeven en het ‘Gotteszeugnis’ van het Oude Testament heeft dus van meet af aan een universele strekking.

Volgens Miskotte werd de relatie van God met Israël echter verstoord doordat Israël zijn verkiezing verabsoluteerde tot een positie waar rechten aan ontleend zouden kunnen worden. Deze zelfverheffing¹⁸²⁷ is een miskenning van de soevereiniteit (de vrijmacht) van God, wiens heiligheid een dergelijke positie en een relatie van wederkerigheid uitsluit.¹⁸²⁸ Ze gaat volgens Miskotte bovendien voorbij aan het feit, dat het oudtestamentische profetisme telkens getoond heeft dat ‘het “enge” van Israël, het “particuliere” der uitverkiezing, het “bijzondere” van de Naam, de beperkte gang van het verhaal van JHVH-en-zijn-volk, een wettige weg baant naar de universele boodschap’.¹⁸²⁹ Want Wie hij is voor Israël laat zien wie God zal zijn voor alle volkeren: zijn openbaring in Israël is anticipatie op het komende Rijk en de realisatie van zijn Koningschap in volheid.

In die lijn ziet Miskotte ook de komst van Christus. Christus is de uiteindelijke openbaring van Gods liefdesraad.¹⁸³⁰ In zijn vrijmacht besloot God de mens tegemoet te komen in zijn onvermogen recht te doen aan de heiligheid van God. In zijn laatste en beslissende theofanie, namelijk de epifanie van Christus, werd duidelijk, ‘dat God anders kan, juist omdat Hij Jahwe is, die zich ontfermt over wien Hij zich wil ontfermen’.¹⁸³¹ Maar doordat (zoals volgens Miskotte uit het jodendom blijkt) Israël zijn verkiezing verabsoluteerde en naar zichzelf keek onder het gezichtspunt van een wederkerigheid in het verbond, werd Jezus niet herkend als de messias door wie God zijn rijk zou oprichten.

Volgens Miskotte is de komst van Christus in wezen identiek met de godsopenbaring in Israël: in de naam waarmee God zich aan Israël bekend maakt (‘Jahwe’, in het woordgebruik van Miskotte) en in de naam Jezus (Redder) openbaart God zichzelf naar zijn diepste wezen. Tot het bijbels abc behoort wat Miskotte betreft daarom de gelijkstelling van Jahwe en Jezus Christus, met dien verstande dat ‘de naam Jezus Christus voor zijn gemeente de vervulling, bevestiging en bestendiging van de éne Godsnaam JHVH’¹⁸³² is. Hij is de weg waarop de mens God leert kennen als Bevrijder en waarlangs God de mens tot zijn bestemming brengt: het rijk Gods.

Inhoudelijk wordt die weg volgens Miskotte niet anders gekwalificeerd dan de weg die God ook met Israël ging; het blijft gaan om de levensheiliging die een mens in een open relatie tot God brengt. De levensheiliging is daarin echter niet een middel voor de mens om tot verzoening met God te komen, maar vrucht van de verzoening van God met de mens.¹⁸³³ Ook het Oude Testament getuigde al van deze genadige (soevereine) toewending Gods tot de falende mens en is als zodanig volgens Mis-

¹⁸²⁶ ABC, 98; AGZ, 171.

¹⁸²⁷ Vgl. ‘Het beeld Gods’ (*IdW* 15^e jrg 1959/1960, nr 24, 420-421).

¹⁸²⁸ *WJR*, 507; hierop concentreert zich tevens Miskottes kritiek op het jodendom.

¹⁸²⁹ AGZ, 227.

¹⁸³⁰ Vgl. *WJR*, 519, 521, 544, 552.

¹⁸³¹ *WJR*, 519.

¹⁸³² ABC, 47.

¹⁸³³ *WJR*, 526.

kotte als Evangelie te beschouwen¹⁸³⁴, het Nieuwe Testament stemt daar volkomen mee overeen en kan daarom beschouwd worden als een geschrift dat ‘een commentaar’¹⁸³⁵ is op het Oude Testament.

De levensheiliging vindt volgens Miskotte plaats door ‘een nieuw kennen; een nieuwe subjectieve *toeëigening*’¹⁸³⁶ van de geboden Gods, zoals beschreven in Jeremia 31 (31-33). In de kerk – door Miskotte aangeduid als ‘het nieuwe Israël’¹⁸³⁷ – komt de belofte tot vervulling die samenhangt met het nieuwe verbond: God zelf zal de kennis aangaande hem in het binnenste van de mens leggen en de mens zal door Gods Geest geleid daaruit leven. Waar het oude verbond door het volk Israël misverstaan was omdat het de verkiezing niet als belofte, maar als recht had opgevat, komt in het nieuwe verbond de oorspronkelijke bedoeling ervan weer aan het licht.

Naar de oorspronkelijke bedoeling is het verbond van God met Israël is volgens Miskotte altijd universeel van strekking geweest.¹⁸³⁸ De verkiezing van Israël uit de volkeren heeft nooit op zichzelf gestaan en diende de openbaring van God als Koning der wereld. In de voleinding zal er dan ook geen aparte (bevoorrechte) plaats voor Israël zijn, omdat God ‘alles in allen’ zal zijn: ‘De “weg Gods” in en door de geschiedenis vindt zijn einde in een wereld, waarin Melekh als paradijkskoning zijn milde regeering opricht, en waarin hij eerst recht Jahve Bekirbenu, God-in-ons-midden is geworden.’¹⁸³⁹

Miskotte vindt het dan ook onjuist om aan Israël als volk (in de etnische zin van het woord) een aparte positie toe te kennen ten opzichte van de andere volkeren. Hij staat daarom afwijzend tegenover ‘het geloof in de centrale betekenis van de magisch-exclusieve verhouding, die tussen God en dit volk-als-volk zou voortduren’¹⁸⁴⁰, hij ziet hier het gevaar in van een ‘historisch realisme, dat we lang achter ons hadden gelaten’.¹⁸⁴¹ Maar evenzeer wijst hij de gedachte af ‘dat het met Israël gedáán is, dat de beloften op de kerk zijn overgegaan, dat de gemeente het “geestelijk Israël” is’¹⁸⁴², want dit gaat voorbij aan ‘de *blijvende geldigheid* van de beloften Gods aan Zijn volk’.¹⁸⁴³ Onder dat laatste gezichtspunt (van de belofte) kijkt Miskotte naar Israël. In ‘het voortbestaan van dit volk als volk’ en in ‘de toebrengring van enkelingen’ ziet Miskotte een onderpand ervan, dat ‘dit volk als volk bestemd is als gemeente Gods openbaar te worden’.¹⁸⁴⁴

Omdat Miskotte de relatie van God tot Israël-als-volk-in-het-heden beziet onder de gezichtspunten van de belofte en van de voleinding, neemt hij (bewust) een zeer terughoudende positie in waar het gaat om de gedachte dat de stichting van de staat Israël de vervulling zou zijn van oudtestamentische heilsprofetie aangaande Israël. Een beroep dat men daarbij wel doet op de landbelofte aan Abraham is volgens

¹⁸³⁴ *WJR*, 527.

¹⁸³⁵ *ABC*, 47.

¹⁸³⁶ *AGZ*, 334 (cursivering door Miskotte).

¹⁸³⁷ *WJR*, 543.

¹⁸³⁸ Vgl. *E en T*, 175.

¹⁸³⁹ *E en T*, 330.

¹⁸⁴⁰ *De kern van de zaak*, 244.

¹⁸⁴¹ *De kern van de zaak*, 244.

¹⁸⁴² *De kern van de zaak*, 245.

¹⁸⁴³ *De kern van de zaak*, 246 (cursivering door Miskotte).

¹⁸⁴⁴ *De kern van de zaak*, 246; Miskotte verwijst hierbij naar Romeinen 11:29.

Miskotte ook onterecht.¹⁸⁴⁵ Ook kan men niet op grond van Gods (eerdere) verkiezing van Israël stellen, dat men zich heden ten dage niet tegen het bestaansrecht van Israël mag verzetten: de oudtestamentische profeten zijn soms vernietigend in hun oordeel, al doet dat voor hen niets af aan de trouw van God aan zijn beloften.¹⁸⁴⁶ Bovendien suggereert een dergelijke afwijzing van kritiek op het bestaansrecht van Israël volgens Miskotte ‘dat de verschijning van Jezus Christus en zijn verwerping geen breuk heeft betekend in de bedding van de verkiezing’.¹⁸⁴⁷ Ook ziet Miskotte in de stichting van de staat Israël bepaald niet het visioen van Jesaja 25 in vervulling gaan, want Jeruzalem is nog steeds niet de stad van vrede is geworden ‘voor alle stammen van de wereld’.¹⁸⁴⁸ Wel ziet Miskotte ook in de stichting van de staat Israël – zoals in het gehele voortbestaan van het volk Israël – een ‘teken, dat God met de aarde en haar volken in gericht en genade de eeuwen door bezig is’.¹⁸⁴⁹ Om dat grotere universele perspectief – waarin in zijn optiek de verkiezing van Israël voleindigd zal worden – gaat het Miskotte.

Samenvattend kan het volgende gezegd worden over de wijze waarop de relatie God-Israël functioneert in de theologie van Miskotte. Miskotte gebruikt zijn analyse van de relatie God-Israël om aan te tonen dat in de soevereiniteit van Gods verkiezende handelen de heilszekerheid voor de mens gelegen is, omdat Gods liefde onafhankelijk is van de reactie van de mens op God. Wel blijkt volgens Miskotte uit de relatie van God met Israël wat Gods bedoeling met de mens is, ook al reageert de mens afwijzend op de liefde van God.

5.2.2 *Het gewicht van de relatie God-Israël voor Miskotte*

In de theologie van Miskotte moet de relatie God-Israël in nauwe samenhang gezien worden met de soevereiniteit van God in zijn koningschap over de wereld. In de benadering van Miskotte is de betekenis van Israël als volk relatief; alle nadruk ligt bij hem op God als initiatiefnemer van de relatie met Israël.

Dit betekent niet, dat Israël als volk volledig buiten beeld raakt bij Miskotte. Het heeft echter in de hoedanigheid waarin het naar voren komt geen hogere positie dan de volkeren die niet uitverkoren zijn tot een specifieke relatie met God. De specifieke relatie zoals God die met Israël aangaat dient namelijk in de optiek van Miskotte de relatie van God met alle volkeren (de mensheid als geheel).

In de benadering van Miskotte vervult Israël als volk een representatieve rol: Israël is spiegel van de onmacht en onwil van de mensheid om God te eren, maar in het bestaan van Israël als volk openbaart God zich van zijn kant als Redder die de mensheid in dit onvermogen en falen tegemoet komt. Israël heeft dus in de benadering van Miskotte geen bestemming in zichzelf.

Waar het gaat om de specifieke relatie van God met Israël als volk is de blikrichting van Miskotte vrijwel geheel op het Oude Testament gericht. Israël is een volk uit het verleden. Het vervult geen functie meer in het heden. Dit hangt voor Miskotte nauw samen met de komst van Jezus als de messias. Zijn komst betekende een

¹⁸⁴⁵ ‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’, in *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr 14, 271.

¹⁸⁴⁶ ‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’, in *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr 14, 272.

¹⁸⁴⁷ ‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’, in *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr 14, 272.

¹⁸⁴⁸ ‘Jeruzalem’, in *IdW* 22e jrg, 1966/1967, nr 22, 431.

¹⁸⁴⁹ ‘Jeruzalem’, in *IdW* 22e jrg, 1966/1967, nr 22, 431.

nieuwe wending in het contingente handelen Gods met het oog op de voleinding van zijn Rijk. Israël heeft dat echter niet herkend.

In nieuwtestamentisch perspectief is daarom volgens Miskotte de roeping die Israël had om van het koningschap Gods te getuigen overgegaan op de kerk. Dit betekent voor Miskotte echter niet dat de kerk in de plaats van Israël is gekomen.¹⁸⁵⁰ Dat zou een miskenning zijn van de eigen plaats van Israël als volk in het verbond van God met hen en het zou ten onrechte suggereren dat voor Israël als volk geen plaats zou zijn in het komende Rijk Gods. Miskotte werkt dat laatste aspect echter niet uit in zijn theologie.

Inzake Israël in het heden – bezien vanuit de invalshoek van de belofte van het Rijk Gods – is Miskotte zeer terughoudend in zijn uitspraken. De stichting van de staat Israël wil hij niet in verband brengen met vervulling van oudtestamentische profetieën aangaande de toekomst van Israël; over Israël als volk in de verstrooiing laat hij zich vrijwel nergens uit. Wel is hij kritisch in zijn benadering van het jodendom, hetgeen verklaard moet worden uit Miskottes visie op Gods vrijmacht in zijn relatie met Israël. Miskotte beoordeelt Israël in het heden op basis van de relatie van God met hen in het verleden.

Over het geheel genomen blijkt uit het onderzoek van zijn theologie dat voor Miskotte de relatie God-Israël van blijvende en actuele betekenis is voor wat betreft de openbaring van Gods wezen daarin. Maatgevend is voor hem de relatie God-Israël zoals die in het verleden was. Het aspect van de belofte waaronder hij de relatie God-Israël ook ziet verdwijnt echter buiten beeld waar het gaat om Israël als volk (als historische-biologische grootheid¹⁸⁵¹). Miskotte lijkt in de onvoltooid verleden tijd te spreken waar het gaat om de relatie van God met Israël. Maar een opening naar de toekomst voor Israël als volk, zoals hij die aangeeft in zijn plaatsbepaling ten opzichte van de staat Israël en het Joodse volk, werkt Miskotte niet uit in zijn eschatologie. In het geheel van zijn theologie is de aandacht voor Israël als historisch-biologische grootheid marginaal.

Concluderend kan gesteld worden, dat Israël als volk geen aparte plaats krijgt in de eschatologie zoals Miskotte die ontwikkelt op basis van zijn doordenking van de relatie God-Israël: in de voleinding – die voor Miskotte gelijk staat aan de vervulling van alle dingen in Christus – gaat de relatie van God met Israël als volk volkomen op in zijn relatie met de mensheid als geheel, zoals zich dat in de visie van Miskotte al aftekende in de beslissende wending die de geschiedenis kreeg met de komst van Christus.

5.2.3 Verklaring voor de geconstateerde wijze van functioneren

Geconstateerd werd, dat Miskotte grote betekenis toekent aan de relatie van God met Israël als volk in het verleden, dat hij met Israël als volk in het heden weinig doet en dat hij vanuit zijn interpretatie van de komst van Christus de relatie van God met Israël als volk in eschatologisch perspectief ziet opgaan (en zo beëindigd worden) in de relatie van God met de mensheid als geheel. Het gaat in zijn benadering om de God van Israël, niet om Israël als volk. Israël als volk is voor Miskotte

¹⁸⁵⁰ AGZ, 232, vgl 330; ‘Het theologisch memorandum betreffende Israël’, in *IdW* 26e jrg, 1969/1970, nr 14, 271.

¹⁸⁵¹ Vgl. *De kern van de zaak*, 244: ‘historisch-biologisch gegeven’.

een volk als alle andere volkeren, zij het dat het (voort)bestaan van dit volk een teken is van Gods trouw aan de wereld; in dat opzicht heeft Israël als volk een bijzondere betekenis voor Miskotte.

Deze zienswijze kan verklaard worden uit een grote nadruk op het aspect van de theologische continuïteit in de relatie God-Israël. Miskotte denkt zeer strikt vanuit de trouw van God aan zijn barmhartigheid jegens de mens door alle tijden heen. Niet de relatie van God met Israël is garantie voor de voortgang in het handelen Gods met de wereld, maar de verplichting van God aan zichzelf. Het gaat bij Miskotte niet om de verkiezing van Israël, maar om verkiezing als uitdrukking van het wezen van God. Dit wezen van God wordt in de relatie van God met Israël geopenbaard en als zodanig behoort het belijden van de God van Israël voor Miskotte tot de kern van het belijden van de kerk. Via dit belijden van de God van Israël als Heer bestaat er voor de kerk een verbondenheid met Israël als volk.

In Miskottes benadering raakt het aspect van de historische continuïteit in de relatie God-Israël op de achtergrond en verdwijnt deels buiten beeld. Er is bij hem sprake van een samenvallen van historische en theologische continuïteit wanneer hij de relatie van God met Israël als volk beschrijft onder het gezichtspunt van het Oude Testament: God hield vast aan zijn relatie met Israël, onafhankelijk van de ontrouw van Israël aan de inzettingen van de verbondsrelatie met hen. In die feitelijke relatie met Israël als volk (in zijn historisch-biologische hoedanigheid) komt in de benadering van Miskotte echter verandering door zijn interpretatie van de afwijzing van Jezus als de messias: daar ontstond een breuk in de historische continuïteit in de relatie van God met Israël als volk. De openbaring van het wezen van God in de geschiedenis verplaatste zich naar de kerk en daarmee kwam een einde aan de rol van Israël als volk in de openbaring van Gods wezen in de geschiedenis. In de benadering van Miskotte blijft dat ook in het eschaton zo: in de relatie van God met de mensheid als geheel is dan geen zelfstandige plaats meer voor Israël als volk; het gaat op in de openbaarwording van de gemeente Gods.

Bij Miskotte ontstaat dus een historische discontinuïteit door zijn interpretatie van de afwijzing van Jezus als de messias door Israël. Miskotte argumenteert daarbij vanuit de invalshoek van de theologische continuïteit: de afwijzing van Jezus als de messias hangt samen met een verkeerde interpretatie door Israël van de relatie met God. Door die verkeerde interpretatie meende Israël – in de optiek van Miskotte – geen redder nodig te hebben, dus ook Jezus niet, die die redder was. Miskotte betreft hierbij zijn kritiek op het (latere) jodendom (voor wat betreft de gedachte van wederkerigheid in de relatie God-Israël (correlatie)) op de situatie van het volk Israël ten tijde van Jezus. Het gaat in de afwijzing van Jezus als messias dus om een theologisch geschilpunt. Dit lijkt consistent te zijn tegen de achtergrond van Miskottes denken in termen van theologische continuïteit: waar de godsleer in het geding is, is ook de relatie van God met Israël in het geding. Miskotte verdisconteert daarin echter niet het historische gegeven dat Israël in de diaspora Jezus niet heeft kunnen afwijzen als messias en redder (omdat men niet van hem gehoord had), nog afgezien van het gegeven dat de eerste aanhang van Jezus juist uit het Joodse volk kwam: dit staat op gespannen voet met het toeschrijven van de afwijzing van Jezus als messias aan heel Israël – zoals Miskotte dat doet.

5.2.4 Vragen bij Miskottes benadering

Wanneer men het geheel van Miskottes benadering van de relatie God-Israël overziet onder het gezichtspunt van historische en theologische continuïteit komen de volgende hoofdvragen op.

Een eerste vraag betreft de universele duiding die Miskotte geeft aan de relatie van God met Israël als volk: in zijn verkiezing van Israël verkiest God de mensheid als geheel. Deze uitleg van de relatie God-Israël betekent een relativisering van de verkiezing van Israël als volk: er is dan geen zelfstandige positie van Israël als volk – gekozen uit andere volkeren – in de relatie van God met de mensheid als geheel. Gegeven Miskottes grote nadruk op het blijvende karakter van de verkiezing door God (dus ook in relatie tot Israël) is het de vraag of Miskottes universele duiding en de daarmee gepaard gaande relativisering van de positie van Israël als volk consistent is. Hij lijkt op dit punt zijn eigen visie op het verkiezend handelen van God niet consequent toe te passen: er vindt een perspectiefwisseling plaats van het historische naar het theologische vlak. Doordat Miskotte na die perspectiefwisseling niet meer terugkeert van het theologische naar het historische vlak ontstaat er een inconsistentie – ten koste van een zelfstandige positie van Israël als volk in de relatie van God met de mensheid als geheel. Uit deze inconsistentie kan ook de moeite verklaard worden die Miskotte heeft met het toekennen van een bijzondere betekenis aan het ontstaan van de staat Israël (als vervulling van oudtestamentische heilsprometie) en zijn terughoudendheid om de landbelofte daarin te betrekken. In Miskottes visie gaat het namelijk niet meer om Israël, maar om de wereld. De vraag is dus: is die relativisering van Israël als volk terecht?

Een tweede punt dat vragen oproept betreft de historische discontinuïteit in de relatie van God met Israël zoals die in de benadering van Miskotte ontstaat op basis van zijn interpretatie van de afwijzing van Jezus als messias. Miskotte legt grote nadruk op de onafhankelijkheid van God in zijn relatie met Israël en ziet daarin de garantie voor de continuïteit in die relatie. Toch concludeert hij vanuit de afwijzing van Jezus als messias door een deel van het volk Israël tot een discontinuïteit in de relatie van God met Israël in zijn geheel: Israël als volk verliest zijn betekenisvolle plaats in de relatie van God met de mensheid; de gemeente van Christus (samengesteld uit Joden en heidenen) gaat de missionaire rol vervullen die Israël als volk – in de optiek van Miskotte – had. De benadering die Miskotte hierin voorstaat, roept de volgende vragen op. Had Israël wel die missionaire betekenis die Miskotte aan Israël toedent? Is het gezien zijn kritiek op de joodse correlatieleer consistent dat Miskotte de continuïteit in de relatie God-Israël laat bepalen door de afwijzing van Jezus als messias door een deel van Israël? Doet Miskottes begripsbepaling van Israël recht aan het historische gegeven van de diaspora ten tijde van Jezus en aan het gegeven dat Jezus ook aanhang onder het Joodse volk had? Met andere woorden: is het terecht dat Miskotte op basis van een intern joods meningsverschil concludeert tot discontinuïteit in de relatie van God met Israël of is hierin een andere conclusie mogelijk zonder afbreuk te doen aan het gegeven van de afwijzing van Jezus als messias door een deel van Israël?

Een derde cluster van vragen betreft de plaats van Israël als volk in eschatologisch perspectief. De discontinuïteit die in de benadering van Miskotte ontstaat rondom de afwijzing van Jezus als messias heeft namelijk consequenties voor zijn interpre-

tatie van oudtestamentische heilsbeloften die hun context hebben in de relatie van God met Israël en die specifiek betrekking hebben op Israël als volk. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan de belofte aangaande een nieuw verbond dat God met Israël zou sluiten (Jeremia 31, Ezechiël 16; vgl. Romeinen 11, Hebreeën 8). Miskotte betreft de vervulling van die belofte op de kerk, gegeven de erkenning van Jezus als de messias. Men moet hierbij mede in ogenschouw nemen, dat Miskotte de verkiezingsrelatie van God met Israël universeel duidt. Daarin gaat hij op het punt van het nieuwe verbond een stap verder, in samenhang met zijn interpretatie van de afwijzing van Jezus als messias door Israël: Israël als volk heeft daarin geen zelfstandige positie meer ten opzichte van de andere volkeren, zoals het dat wel had in het kader van het oude verbond uit de tijd van Mozes. De vervulling van het nieuwe verbond strekt zich in Miskottes visie uit tot in het eschaton; bij de voleinding van alle dingen zal ook de verkiezingsrelatie van God met de mens zijn uiteindelijke vervulling krijgen. De nieuwe verbondsrelatie van God met de kerk ('het nieuwe Israël'¹⁸⁵²) anticipeert daarop, terwijl Israël als volk tot in het eschaton voortleeft onder het mozaïsche verbond. Met de voleinding van alle dingen komt ook aan dat verbond een einde en zo aan de zelfstandige positie van Israël als volk in de relatie van God met de mensheid als geheel. Het eschatologische perspectief zoals Miskotte dat schetst, roept de vraag op: op welk moment in de geschiedenis vindt de vervulling van de belofte van het nieuwe verbond plaats en heft de vervulling van die belofte de zelfstandige positie van Israël als volk (in de relatie van God met de mensheid als geheel) op of niet? Of anders gezegd: hoe verhouden zich de theologische en historische continuïteit in de relatie van God met Israël in eschatologische perspectief?

De vragen bij de benadering van Miskotte concentreren zich op het aspect van de historische continuïteit in de relatie God-Israël. De theologische continuïteit moet bij Miskotte vooral existentieel geduid worden: zoals God was in relatie tot Abraham, Izaak en Jakob en hun nakomelingen zo is hij er ook in het heden in het leven van wie Jezus erkent als messias en verlosser. Op verschillende momenten in de geschiedenis wordt bevestigd dat God dezelfde is. Maar die verschillende momenten staan in de benadering van Miskotte op zichzelf; er is geen cumulatief proces dat zich beweegt van onheil naar heil. Miskotte is dan ook zeer terughoudend in het gebruik van de term 'heilsgeschiedenis'. Tegen de achtergrond van zijn nadruk op de vrijmacht Gods is dat begrijpelijk: er voltrekt zich geen intrinsiek heilsproces in de geschiedenis; er is slechts het contingente handelen Gods in de geschiedenis. Het contingente handelen Gods staat in de benadering van Miskotte op gespannen voet met een denken in termen van historische continuïteit inzake de relatie van God met Israël als volk. Aan de herhaling van het contingente heilzame handelen Gods in de geschiedenis kunnen namelijk volgens Miskotte geen rechten ontleend worden voor een later moment; elke vorm van correlatie is bij Miskotte uitgesloten. In die zin sluit Miskotte in zijn benadering ook een historische continuïteit in de relatie God-Israël uit. In zijn ogen zou dat een onjuiste interpretatie zijn van de relatie van God met Israël en van zijn contingente handelen in de geschiedenis van Israël. Echter: daarmee laat Miskotte de historische continuïteit in de relatie God-Israël paradoxaal genoeg in sterke mate bepalen door de houding van Israël als partner in

¹⁸⁵² *WJR*, 543.

de verkiezingsrelatie en ontstaat er historische discontinuïteit. Zou hij het contingente handelen Gods in de geschiedenis in samenhang zien met de theologische continuïteit in de relatie God-Israël, dan zou er wellicht ruimte ontstaan voor een benadering waarin zowel sprake is van historische als van theologische continuïteit in de relatie God-Israël: het contingente handelen Gods in de geschiedenis en het bestaan van Israël is dan een bevestiging van de blijvende verkiezingsrelatie van God met Israël. Miskotte denkt wel enigszins in die richting (als hij het voortbestaan van Israël als een teken van Gods betrokkenheid bij de mensheid duidt), maar hij werkt dit niet uit in de richting van Israël als volk dat door God verkozen is om een relatie mee aan te gaan. Op het punt van de historische discontinuïteit is daarom de vraag die bij de benadering van Miskotte opkomt: doet Miskottes benadering voldoende recht aan de positie van God als partner in de relatie met Israël – gelet op het (door Miskotte zelf genoemde) telkens terugkerende handelen van God in de geschiedenis van Israël als volk en de (eveneens door Miskotte geconstateerde) beloften aan Israël als volk?

Men zij zich ervan bewust, dat het stellen van bovenstaande vragen samenhangt met een toetsing van Miskottes theologie op het punt van de continuïteit in de relatie van God met Israël. Daarom werden in deze subparagraaf de aspecten van discontinuïteit extra belicht. In het slothoofdstuk zal ingegaan worden op de vraag of de gesignaleerde discontinuïteit door een andere benadering ondervangen kan worden, met inachtneming van de theologische continuïteit zoals die ook duidelijk aanwezig is in Miskottes benadering van de relatie God-Israël. Waar het erom gaat de relatie God-Israël te bezien onder het gezichtspunt van de blijvende verkiezing van Israël als volk, kan deze theologische continuïteit in de benadering van Miskotte namelijk positief gewaardeerd worden.

5.3 SLOTANALYSE BIJ VAN RULER

5.3.1 *Het functioneren van de relatie God-Israël bij Van Ruler*

Van Ruler duidt de loop der geschiedenis onder het gezichtspunt van het ‘komen Gods’.¹⁸⁵³ De mensheid beweegt zich niet naar God toe, maar God beweegt zich naar de mensheid toe. Op tal van momenten komt God in het menselijk bestaan binnen om daar zijn heil te vestigen en te bevestigen. In dat alles treedt God de mensheid verzoenend tegemoet in de schuld van de zonde die de mensheid meedraagt. Het komen Gods is erop gericht de mensheid uit de schuld te verheffen tot een nieuw bestaan voor het aangezicht Gods en zo in het volle licht van Gods zegen te brengen.

In alle daden Gods in de geschiedenis treedt de volheid van zijn heil aan het licht; ook met zijn veroordelend handelen beoogt God heil te brengen. Want God draagt de consequenties van de wijze waarop hij de schepping gemaakt heeft, met inbegrip van de mogelijkheid tot het doen van zonde door de mens. Maar hij laat de mens daarin niet aan zijn lot over en aan het noodlot dat de mens over zichzelf afroept: Gods liefde strekt zich uit naar de zondige mens. Het komen Gods is inhoudelijk

¹⁸⁵³ *VervWet*, 354.

bepaald door verzoening ter wille van heil en wordt relationeel gekenmerkt door verkiezing en verbond.

Tegen deze achtergrond beschouwt Van Ruler de gave van de wet aan Israël als het paradigma voor de realisering van Gods heil op aarde. In zijn verkiezing van Israël gaat het God niet om Israël als volk, maar om de realisering van zijn heil op aarde. Daartoe gaat God een verbondsrelatie met Israël aan en binnen die verbondsrelatie geeft God aan Israël de wet. De wet heeft alles in zich om het leven op aarde goed te maken en de mens tegen het kwade te beschermen. Door de wet komt Gods heil tot de mens. De wet als zodanig is evangelie, stelt Van Ruler. Wie leeft naar Gods wet, krijgt deel aan Gods heil.

Als ontvanger van de wet dient Israël volgens Van Ruler beschouwd te worden als ‘pars pro toto’¹⁸⁵⁴ voor alle volkeren. In de godsopenbaring aan Israël worden alle volkeren beoogd, maar in Israël als ontvanger van de wet wordt ook de opstandigheid van de mens jegens God openbaar. Daarin mag men Israël als volk niet isoleren ten opzichte van andere volkeren, alsof het Israël zwaarder zou zijn aan te rekenen dat het niet naar de bedoeling van de wet geleeft heeft. Bovendien is voor Van Ruler een gegeven, dat het heil ‘uit de Joden’ is. Hoe onuitstaanbaar dat voor andere volkeren ook moge zijn: de godsopenbaring loopt via Israël.

Tegelijkertijd moet opgemerkt worden, dat volgens Van Ruler Israël zijn eigen positie ten opzichte van God en de andere volkeren misverstaan heeft. Israël is op zichzelf nooit het doel geweest van de verkiezing, maar slechts drager van de openbaring. Maar Israël verabsoluteerde zijn verkiezing en stelde zich daarmee boven de andere volkeren. Daar komt bovendien bij, dat Israël de wet onjuist verstaan heeft. Het ging in de gave van de wet erom dat Gods gerechtigheid op aarde gestalte zou krijgen, maar Israël meende door het volbrengen van de wet de eigen gerechtigheid bij God te bereiken. Dus ook al liep de openbaring van Gods heil via Israël, Israël zelf functioneerde niet dienovereenkomstig.

Om daar verandering in aan te brengen traden in Israël profeten op. Hun kritiek had de bedoeling dat het volk zich tot God zou bekeren, opdat het heil dat in de wet van God besloten lag alsnog tot zijn recht zou kunnen komen. Maar het optreden van de profeten had niet het beoogde resultaat. Dit noodzaakte God – ter wille van de trouw aan zijn heilsopenbaring op aarde – tot een nieuw ingrijpen; dit kreeg gestalte in de komst van Jezus. Van Ruler beschouwt de komst van Jezus als een noodzakelijk ingrijpen Gods, dat tekenend is voor Gods verzoenende gezindheid. Ook het lijden en sterven van Christus ter wille van die verzoening beschouwt Van Ruler uitdrukkelijk als een daad Gods¹⁸⁵⁵: God heeft het zo gewild zoals het gegaan is.

Van Ruler beschouwt dit ingrijpen van God echter ook als een niet te doorgronden mysterie, omdat de verwerping van Jezus als messias door Israël betekende, dat Israël zichzelf verwierp als volk van God.¹⁸⁵⁶ Aan de andere kant duidt het voortbestaan van het volk Israël – Van Ruler gaat hierop in naar aanleiding van de Holocaust en de stichting van de staat Israël – ook op genade van God. Ook in dit opzicht moet men in termen van ‘pars pro toto’ denken: het voortbestaan van Israël ondanks de messiasverwerping verwijst naar Gods geduld met alle volkeren. Want

¹⁸⁵⁴ *VervWet*, 60.

¹⁸⁵⁵ *TW V*, 63; *TW V*, 41.

¹⁸⁵⁶ Preek 423 ‘Jodenquaestie’.

ook al vond de verwerping van Jezus als messias in Israël plaats, Israël is daarin het beeld van alle volkeren.

Wel betekent de messiasverwerping volgens Van Ruler dat de functie die Israël had in het kader van de verbreiding van het heil Gods overgegaan is op de kerk. Van Ruler werkt dit uit in zijn theologie van het apostolaat. Ook daarin denkt hij in termen van het komen Gods in de wereld; in die zin is er volgens hem dan ook geen breuk (discontinuïteit) in het handelen Gods. Wel blijft de oorsprong van het heil vreemd aan de volkeren waaruit de kerk tot stand komt, maar zij die uit de volkerenwereld Jezus erkennen als de Christus worden de nieuwe vertegenwoordigers van het rijk Gods, dat gestalte krijgt in de uitwerking van de wet die God aan Israël gegeven heeft en die in Christus bekrachtigd is.

De kerk is hierin volgens Van Ruler geen voortzetting van de incarnatie van Christus, maar een ‘incidentele herhaling van Israël’¹⁸⁵⁷; naar het grondpatroon van Israël wordt ook de kerk opgebouwd met twaalf stamvaders (de apostelen); net zoals Israël in afwachting van de messias was, leeft ook de kerk na hemelvaart en pinksteren in de verwachting van het rijk Gods in volheid; evenals Israël volbrengt ook de kerk niet de wet Gods naar de eigenlijke (theocratische) bedoeling ervan en wordt in het proces van kerstening van de wereld ook telkens opnieuw Christus gekruisigd en blijft de realisering van Gods heil in de onvolkomenheid steken.

Toch is met het Nieuwe Testament een grote wending gekomen ten opzichte van het Oude Testament. In het Oude Testament wordt duidelijk wat de komst van de messias inhoudt met het oog op de realisering van het heil Gods, in het Nieuwe Testament blijkt dat de messias gekomen is en het aardse bestaan onder zijn verzoenend machtsbereik gebracht heeft. In Jezus komt de wet tot vervulling, hetgeen voor Van Ruler wil zeggen: de wet wordt bekrachtigd en geldig verklaard, als weg waarlangs Gods heil tot de mens komt en het aardse bestaan doortrekt. Alles komt onder het ‘regnum Christi’¹⁸⁵⁸, dat de gestalte is van het Rijk Gods temidden van de kosmische krachten en machten; het is het komen Gods op een bepaalde wijze (als ‘regnum gratiae’) totdat het ‘regnum naturae’ overkleed zal worden door het ‘regnum gloriae’, Gods rijk in volheid.¹⁸⁵⁹

Tot die tijd gaat het erom, dat het aardse bestaan opgebouwd wordt vanuit het paradigma van de gave van de wet aan Israël. Immers, zo is de gedachtegang van Van Ruler, de wet is in Christus wereldwijd bekrachtigd en door de Geest van kracht geworden.¹⁸⁶⁰ Het gaat erom, dat in de praktijk van het samenleven de gerechtigheid Gods gestalte krijgt. Op die manier wordt duidelijk, dat God regeert en raakt de aarde doortrokken van het heil Gods. Vanuit deze theocratische invalshoek legt Van Ruler grote nadruk op het handelen van de mens in overeenstemming met de wet van God. Het gaat bij hem meer om de orthopraxie dan om de orthodoxie.¹⁸⁶¹

Want in de orthopraxie – gebaseerd op de wet – treedt de ware humaniteit aan het licht. Van Ruler spreekt daarom liever van humanisering van het bestaan dan van kerstening, al gaat hij er van uit dat men in de praktijk niet verder zal komen dan

¹⁸⁵⁷ ‘De vervulling van de wet’ (TW I, 140).

¹⁸⁵⁸ *VervWet*, 110; vgl 95, 101.

¹⁸⁵⁹ TW VI, 121.

¹⁸⁶⁰ *VervWet*, 164.

¹⁸⁶¹ ‘De grenzen van de prediking’ (TW III, 40).

(wat hij noemt) israëlitisering van het bestaan. Maar in Christus en door de gave van de Geest wordt de existentie gered en geheiligd in zijn onvolkomenheid. In de benadering van Van Ruler gaat, zo blijkt, alle aandacht uit naar de godsopenbaring in het oudtestamentische Israël en de betekenis daarvan voor het christendom, in het bijzonder van de gave van de wet aan Israël. Hij beschouwt de komst van Christus en de gave van de Geest als een voortzetting van deze godsopenbaring, zij het dat Israël als oorspronkelijke partner van het verbond waarbinnen de wet gegeven werd dit niet erkend heeft en erkent. Maar de gelovigen uit de volkeren gaan door hun belijdenis van Jezus als de messias bij Israël behoren, omdat Jezus alleen zo ook de heiland der wereld is; deze gelovigen vormen 'het ware Israël'.¹⁸⁶² Met Israël, als volk dat Jezus niet als messias erkend heeft, blijft volgens Van Ruler een bijzondere band bestaan, omdat 'het heil uit de Joden' is. Voor het apostolaat betekent dit alles voor Van Ruler dat men met Israël het gesprek zal moeten aangaan, om duidelijk te maken dat de messiasverwachting van het Oude Testament vervuld is in Jezus. Mede daarom was Van Ruler er een voorstander van om in de Kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk een artikel op te nemen over het gesprek met Israël.

Waar het gaat om het duiden van oudtestamentische heilsprofetie met betrekking tot Israël in zijn concrete hoedanigheid als het Joodse volk in de diaspora en als staat in het Midden Oosten betracht Van Ruler grote voorzichtigheid. Geheel in lijn met zijn denken over de geschiedenis onder het gezichtspunt van 'het komen Gods' wil hij een toekomstige toewending van God naar Israël als volk niet uitsluiten¹⁸⁶³; Israël kan men niet als 'verworpen' beschouwen.¹⁸⁶⁴ Hij laat de mogelijkheid voor een toekomstige toewending van God naar Israël wel open, maar wijst er ook op, dat de verkiezing van Israël als volk nooit een doel in zichzelf geweest is maar bedoeld was ten dienste te staan aan alle volkeren¹⁸⁶⁵; uiteindelijk (in het eschaton) gaat het om de humanisering van het bestaan, waarbij God alles in allen is. Daarin krijgt Israël als volk geen afzonderlijke, bijzondere, plaats.

Wel is Van Ruler ervan overtuigd dat Israël tot in het eschaton een speciale rol blijft spelen, al wil hij er geen uitspraken over doen hoe dat precies zal zijn. Zo beantwoordt hij een preek in 1960 de vraag of de stichting van de staat Israël als 'een stukje van Gods heilsplan' gezien moet worden met: 'non liquet mihi'.¹⁸⁶⁶ Vele jaren eerder (1938) had Van Ruler aangegeven dat hij de landbelofte in Genesis 12 als 'pars pro toto' opvatte (de hele aarde wordt beoogd) maar dat Israël die belofte ten onrechte als het uiteindelijke had opgevat in plaats van als iets voorlopigs en daardoor vervallen was tot een 'enghartig nationalisme'.¹⁸⁶⁷ Toch wil hij later dus wel de mogelijkheid open houden, dat de stichting van de staat Israël erop wijst, dat God opnieuw en op onverwachte wijze werkzaam is, mede gezien het nastreven van het sociale ideaal in de kibboetsiem. Maar verder dan dat wil Van Ruler niet gaan. Immers, het wachten is op het uiteindelijke komen Gods.

¹⁸⁶² *Ik geloof*, 55.

¹⁸⁶³ *VervWet*, 417; vgl. 'De orde der kerk' (*TW* V, 128).

¹⁸⁶⁴ Preek 809 'De bijbelse boodschap en de staat Israël'.

¹⁸⁶⁵ Vgl. *ChrK*, 27.

¹⁸⁶⁶ Preek 809 'De bijbelse boodschap en de staat Israël'.

¹⁸⁶⁷ Preek 251 'Godsverschijning'.

5.3.2 Het gewicht van de relatie God-Israël voor Van Ruler

De theologie van Van Ruler kenmerkt zich door een fundamenteel optimisme, dat in sterke mate bepaald wordt door zijn visie op de gave van de wet aan Israël. Dat Israël de wet niet volbracht heeft naar de eigenlijke bedoeling daarvan doet niets af aan dit optimisme in de theologie van Van Ruler. De gave van de wet aan Israël laat namelijk zien dat Gods heil in het aardse bestaan kan binnenkomen en tot zijn recht kan komen. Daarom spreekt Van Ruler zonder aarzeling in nevenschikkende zin over ‘de bijzondere openbaring van God in Israël en in Christus’.¹⁸⁶⁸ In de godsopenbaring in Israël ligt wat hem betreft alles besloten wat in Christus ook openbaar wordt.

Van Ruler kent hierbij aan Israël een meerwaarde toe boven de andere volkeren. God heeft Israël uitverkoren om drager te zijn van de openbaring van zijn gerechtigheid (de wet). Geen enkel volk kan dat van zichzelf zeggen. Ook de kerk kan zich niet laten voorstaan op een dergelijke bijzondere positie in de godsopenbaring. ‘Het heil is uit de Joden’, stelt Van Ruler, mede om aan te geven dat het heil niet uit de existentie zelf opkomt, maar daar van godswege in gebracht wordt. Het voortbestaan van Israël naast de kerk is daar een voortdurende herinnering aan en relateert daarmee de positie van de kerk, die ten diepste niet meer is dan ‘een incidentele herhaling van Israël’.¹⁸⁶⁹

Tegelijkertijd moet echter opgemerkt worden, dat Gods uitverkiezing van Israël door Van Ruler beschouwd wordt als ‘pars pro toto’: in de verkiezing van Israël gaat het om de wereld. Hierin ligt een relativering van Israël in de relatie tot God besloten. God gaat weliswaar een unieke relatie met een bepaald volk aan, maar ditzelfde volk kan zich daar ten opzichte van andere volkeren niet op laten voorstaan. Israël is ondergeschikt aan het eigenlijke doel van God en kan aan de uitverkiezing als zodanig geen rechten ontleen.

In het misverstaan van deze positie door Israël ligt volgens Van Ruler de oorzaak dat de wet in Israël niet kon functioneren zoals God dat bedoeld had: in plaats van gericht te zijn op de verbreiding van Gods heil in de existentie, was Israël gericht op het verkrijgen en bereiken van Gods heil voor zichzelf. Voor Van Ruler is dit een zwaarwegend gegeven in zijn visie op de noodzaak van het plaatsvervangend optreden van Jezus ter vervulling van de wet. Ten aanzien van Israël als volk betekent het voor hem dat de functie die Israël oorspronkelijk had via Jezus is overgegaan op de kerk.

Ingeënt op de stam van Israël is de kerk ‘het ware Israël’, stelt van Ruler.¹⁸⁷⁰ Ook daarin verwoordt hij een relativering van Israël als volk in de verbondsrelatie met God. Die verbondsrelatie is met de komst van Jezus en de gave van de Geest verbreed naar de wereld: het nieuwe verbond (Jeremia 31; Hebr. 8) krijgt zijn beslag. Naar zijn inhoud is dit nieuwe verbond niet anders dan het verbond van Sinaï (met de gave van de wet), maar het is wel een andere gestalte van het rijk Gods: het

¹⁸⁶⁸ ‘Stadia in het innerlijke leven’ (TW IV, 60); vgl. *Ik geloof*, 34; 139.

¹⁸⁶⁹ ‘De vervulling van de wet’ (TW I, 140).

¹⁸⁷⁰ *Ik geloof*, 55; vgl. 131 (over het belijden van een ‘heilige algemene christelijke kerk’: ‘De kerk ... stamt uit Israël. Nader bepaald: zij stamt uit de messias van Israël, uit Christus, de middelaar. Zij is het lichaam van Christus. Men kan ook zeggen: zij is het volk van God. Of ook: zij is de tempel van de Heilige Geest.’)

is de historisch-geestelijke vervulling van de wet door God zelf, in Christus en door de gave van de Geest.¹⁸⁷¹ Van Ruler is zich van deze relativisering van de positie van Israël bewust en merkt ervan op: ‘letterlijk-rationeel valt hier weinig continuïteit te bespeuren’.¹⁸⁷²

Binnen het geheel van zijn theologie betekent dit, dat Van Ruler niet of nauwelijks aandacht besteedt aan het specifieke karakter van de relatie van God met Israël als volk. De relatie van God met Israël als volk is meer iets van het verleden. De dynamiek in die relatie is wel van betekenis voor het heden; de daden Gods in het verleden tekenen immers zijn bewogenheid om de mens in het heden. Naar de toekomst toe sluit Van Ruler een specifiek handelen van God in relatie tot Israël niet uit, al werkt hij zijn gedachten daarover niet uit. Maar een dergelijk heilshandelen staat dan los van de weg die God inmiddels ingeslagen is en waarop hij voortgaat te handelen tot heil van de wereld.

Per saldo is het gewicht dat Van Ruler in het geheel van zijn theologie toekent aan de relatie God-Israël minder dan men zou verwachten op basis van zijn nadrukkelijke waardering van de gave van de wet als paradigma voor de realisering van Gods heil op aarde.

5.3.3 Verklaring voor de geconstateerde wijze van functioneren

Bij Van Ruler is sprake van denken in termen van continuïteit vanuit het einde. Hij neemt zijn beginpunt in het eschaton: het rijk Gods in volheid. In het eschaton wordt het historisch-concrete volledig doortrokken door het heil Gods. Alles wat daaraan voorafgaat (eerder in de tijd) is gericht op de voleinding en telkens opnieuw stelt God in de geschiedenis daden die in zichzelf de volheid van zijn heil vertegenwoordigen. Elke heilsdaad van God is in tweeërlei opzicht ‘pars pro toto’, namelijk als verwijzing naar de voleinding (in tijd) en als aanduiding dat de totale existentie onder Gods heilsmacht valt (ruimtelijk). Elke nieuwe heilsdaad van God stemt qua richting en intentie overeen met de vorige. Daarom spreekt Van Ruler zelf over ‘continuïteit’ in het handelen van God; er is ‘een reidans van daden Gods’ die elk op zichzelf en allen tezamen de continuïteit in het handelen Gods laten zien.¹⁸⁷³

Wat betekent dit voor de plaats van de relatie van God met Israël in de theologie van Van Ruler? De relatie die God met Israël is aangegaan is één van de daden in de reeks van daden die God stelt als heenwijzing naar de realisatie van zijn heil in volheid. Inhoudelijk wordt de relatie met Israël bepaald door de gave van de wet: alles draait om de wet en de vervulling daarvan. Om de wet te kunnen geven was het nodig dat God een volk koos waarbinnen zijn wet kon gaan functioneren, met de bedoeling dat er een ‘humanisering’¹⁸⁷⁴ van het bestaan zou plaatsvinden. Want waar de wet van God vervuld wordt komt het menszijn tot zijn recht zoals God het bedoelt. God koos Israël als context voor zijn wet en als context van waaruit het menselijk bestaan als geheel naar het beeld van God herschapen zou worden. De

¹⁸⁷¹ Vgl. *VervWet*, 528.

¹⁸⁷² *VervWet*, 528.

¹⁸⁷³ Vgl. *VervWet*, 199; 430.

¹⁸⁷⁴ *Ik geloof*, 57.

verkiezing van Israël is in deze benadering wel randvoorwaarde, maar in die verkiezing ging het om de wereld als geheel en de vervulling daarvan met Gods heil. Deze benadering heeft tot gevolg, dat de aandacht voor het specifieke in de relatie God-Israël (Gods trouw aan dit éne volk en de wijze waarop dat gestalte krijgt) naar de achtergrond verdwijnt. De focus van Van Ruler is de humanisering van de existentie vanuit de gave van de wet. Doordat hij Israël daarbij als ‘pars pro toto’ beschouwt, ontstaat er in zijn benadering geen breuk met Israël als volk. Veeleer is sprake van identificatie van de andere volkeren met Israël in elk geval op het punt van de messiasverwerping. Van Ruler voorkomt een geïsoleerde positie van Israël ten opzichte van de kerk en de volkerenwereld, doordat hij de messiasverwerping tekenend vindt voor de mensheid als geheel. Het gaat hem daarbij dus niet om de vraag wat de consequentie van de messiasverwerping zou kunnen zijn voor de relatie van God met Israël als uitverkoren volk.

Toch ontstaat er in de benadering van Van Ruler discontinuïteit. Als heilsdaad van God staat de verkiezing van Israël namelijk op zichzelf, als één van de momenten in de reidans van daden Gods. Als zodanig behoort ‘Israël’ tot het verleden. Het bestaat weliswaar nog in het heden en mogelijk wil God in de toekomst nog iets speciaal met en voor Israël doen, maar in het kader van de voortgang in de realisatie van zijn heil is er inmiddels een verbreding gekomen naar alle volkeren. Deze mondialisering is voor Van Ruler een nieuwe heilsdaad van God, die overeenstemt met het doel van al Gods heilshandelen en als zodanig niet als breuk gezien mag worden ten opzichte van Gods eerdere heilshandelen. Maar deze theologische continuïteit wordt door Van Ruler niet verbonden met de historische continuïteit in de relatie van God met Israël. Daardoor verdwijnt bij Van Ruler de aandacht voor de voortgang in het heilshandelen van God in het bestaan van Israël als volk en voor eventuele specifieke aspecten die uit de verkiezing van Israël voortkomen – ondanks de gebrokenheid en schuld die de relatie van God met Israël verstoort.

De gevolgen hiervan zijn het duidelijkst te zien in Van Rulers pneumatologie. Hoewel hij de gave van de wet nadrukkelijk in Israël localiseert, haakt Van Ruler de gave van de Geest nadrukkelijk aan Christus en de voleinding. Voor Van Ruler is de Geest namelijk het Rijk Gods in de gestalte van de belofte, dus komend vanuit het einde. Maar Van Ruler haakt de gave van de Geest niet aan de relatie van God met Israël als verbondspartner aan wie de gave van de Geest was toegezegd. In zijn christologie legt Van Ruler een dergelijk verband met Israël nog wel, maar in zijn pneumatologie voltrekt zich een breuk en ontstaat historische discontinuïteit: de gave en doorwerking van de Geest komen los te staan van Israël. Wel stemt de gave van de Geest in Van Rulers benadering overeen met zijn denken vanuit de uiteindelijke bedoeling Gods (voleinding); in zoverre is er wel sprake van theologische continuïteit. Het is tegen de achtergrond van deze historische discontinuïteit niet verwonderlijk, dat Van Ruler in zijn eschatologie niet tot een uitwerking van een toekomstverwachting voor Israël als volk komt en evenmin weinig kan met de gedachte dat de stichting van de staat Israël in het licht van vervulling van oudtestamentische heilsprofetie gezien kan worden.

5.3.4 Vragen bij Van Rulers benadering

In de theologie van Van Ruler is het begrip verkiezing een dynamisch begrip. Het wordt in sterke mate bepaald door Van Rulers visie op de doelgerichtheid in het handelen Gods. Om zijn doel met de wereld te bereiken kiest God een bepaalde strategie. Tot die strategie behoort ook de verkiezing van Israël als middel om het doel te bereiken: de realisatie van het rijk Gods. Welke vragen worden door Van Rulers benadering van de relatie God-Israël onder het gezichtspunt van de verkiezing opgeroepen?

Een eerste vraag hangt samen met het gegeven dat Van Ruler de verkiezing van Israël inkadert in zijn totaalconcept van het handelen Gods met de wereld: het gaat niet om Israël, maar het gaat om de wereld, die ervoor bestemd is 'rijk Gods' te worden. Al het handelen van God aan Israël is daarvoor exemplarisch. In zijn relatie met Israël toont God zijn genade en trouw jegens de wereld. In dit verband legt Van Ruler nadruk op het historisch-concrete. Het gaat God om de aarde, geografisch, als plek waar mensen wonen. Daar zoekt God de mensen op en daar verbindt God zich aan. De landbelofte aan Abraham is daar wat Van Ruler betreft tekenend voor. Maar de landbelofte moet dus in de veel grotere samenhang gezien worden van de komende vestiging van het rijk Gods op aarde. Van Ruler werkt de specifieke betekenis van de landbelofte voor Israël niet uit, noch bij zijn plaatsbepaling ten opzichte van de stichting van de staat Israël, noch in het kader van zijn eschatologie. Gelet op zijn eigen nadruk op het historisch-concrete zou men dit wel verwachten. Deze onderschikking van de historisch-concrete reikwijdte van de landbelofte aan Abraham lijkt samen te hangen met het soteriologische kader waarin Van Ruler Israël een plaats geeft (het gaat om de redding van de wereld). Dit leidt tot de vraag: doet Van Ruler hiermee recht aan het eigene in de relatie God-Israël en daarmee aan Israël als door God verkozen volk?

Een tweede vraag betreft de spanning in het theologische geschiedenis-concept van Van Ruler. Hij beschouwt de geschiedenis als synthese van schuld en verzoening en zo als troonsbestijging Gods.¹⁸⁷⁵ Van Ruler ziet dit het sterkst naar voren komen in de kruisdood van Jezus. Hij beschouwt de kruisiging als het gericht van God over zonde en schuld van de mens; als zodanig is het een daad van God in de geschiedenis. God verzoent zich (door het gericht heen) met de schuld van de mens, zodat de realisatie van zijn koningschap kan doorgaan. Van Ruler verbindt hier de gedachte aan, dat kerstening in wezen hetzelfde is als kruisiging: de schuld van de mens komt aan het licht, maar de verzoening door God met de schuld van de mens maakt de weg vrij naar het oprichten van nieuwe gestalten van het rijk Gods in de geschiedenis. Ten aanzien van de relatie God-Israël zit in deze benadering echter een spanning bij Van Ruler. Enerzijds legt hij de kruisiging uit als voortgang in de realisatie van het koningschap Gods en beschouwt hij de menselijke betrokkenheid in de kruisiging van Jezus als ondergeschikt aan wat God wilde doen. Hij zet de mensheid daarmee in de ruimte van de verzoening en hij relativeert tevens de negatieve rol van Israël bij de verwerping van Jezus als messias. Maar anderzijds betreft hij het aspect van verzoening – dat in dit handelen Gods zo sterk meespeelt – niet

¹⁸⁷⁵ 'De zonde in het besluit' (*TW* VI 56 (1961)); vgl *Het Koninkrijk Gods en de geschiedenis* (Nijkerk: Callenbach 1947), 14.

op Israël. Van Ruler werkt nergens uit wat de verzoening in Christus voor Israël als volk betekent. Hier ontstaat discontinuïteit in het concept van Van Ruler, want op die manier blijft Israël alsnog in de schuld steken en wordt de relatie God-Israël niet meegenomen in het voortgaande handelen van God. De vraag die hierbij gesteld kan worden is: houdt Israël als volk een eigen plaats in het kader van de verzoening in Christus en zo ja, wat zijn consequenties daarvan?

Dat het voor Van Ruler een bewuste keuze is om de verzoening in Christus niet nader uit te werken in de richting van Israël blijkt uit zijn leer van het apostolaat. Op dat terrein doet zich een derde vraag voor. Van Ruler beschouwt het apostolaat van de kerk als een voortzetting van de roeping die Israël had, maar niet volbracht heeft.¹⁸⁷⁶ De 'apostolische functie' van Israël is op de kerk overgegaan¹⁸⁷⁷; God heeft met de gave van de Geest Israël 'omgezet' in de kerk.¹⁸⁷⁸ Van Ruler is in dit verband wel kritisch naar de kerk, omdat die de universele visie kwijt raakte en zich concentreerde op de leer.¹⁸⁷⁹ Maar naar het grondpatroon gezien is de kerk volgens Van Ruler het nieuwe volk Gods, met twaalf apostelen die als de twaalf aartsvaders van Israël aan de oorsprong ervan staan.¹⁸⁸⁰ Of, zoals Van Ruler in een preek zei: 'De Kerk is de wedergeboorte van Israël ... De Kerk is het ware Israël.'¹⁸⁸¹ En ten aanzien van het voortbestaan van het volk Israël merkt Van Ruler in dezelfde preek op dat er sprake is van 'een onmogelijke existentie: het is wedergeboren in de Kerk, wat doet het nu nog te bestaan?'¹⁸⁸² Van Ruler is in dit verband ook kritisch naar de kerk op het punt van het verstaan van de apostolaire opdracht en hij constateert in negatieve zin dat de kerk daarin een 'incidentele herhaling van Israël'¹⁸⁸³ is. Van Ruler vooronderstelt in dit alles dat Israël een apostolaire opdracht had. Maar hij legt niet uit waarop hij die gedachte baseert, terwijl het wel een scharnierpunt is in zijn plaatsbepaling ten opzichte van Israël als volk in zijn historisch-concrete verschijningsvorm. Dit roept de vraag op: had het volk Israël wel de apostolaire functie die Van Ruler vooronderstelt en indien dat niet zo is: welke consequenties heeft dat voor het denken over continuïteit in de relatie van God met Israël?

Een vierde veld vragen betreft van Rulers visie op de relatie God-Israël in het kader van zijn eschatologie. Vanwege Van Rulers dynamische begrip van de verkiezing (in samenhang met zijn visie op de geschiedenis als 'komen Gods') zou men verwachten dat hij ook de verkiezing van Israël door God nader zou uitwerken in het kader van zijn eschatologie. Hij zou in dat verband inzichtelijk kunnen maken hoe hij de realisatie van het rijk Gods en het koningschap Gods in samenhang met Israël ziet. Maar bij Van Ruler is geen sprake van een uitgewerkte toekomstverachting voor Israël als volk. Dit moet verklaard worden uit zijn universele duiding van de verbondsrelatie van God met Israël, met name waar het gaat om het nieuwe verbond (Jeremia 31; Hebreëen 8). In de oudtestamentische toekomstverwachting voor Israël wordt geanticipeerd op een nieuw verbond dat God met Israël zal sluiten bij het herstel en de vernieuwing van de verstoorde relatie met zijn volk. Van Ruler betreft

¹⁸⁷⁶ Vgl. *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 59.

¹⁸⁷⁷ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 55.

¹⁸⁷⁸ *VervWet*, 279.

¹⁸⁷⁹ *VervWet*, 473.

¹⁸⁸⁰ *VervWet*, 527.

¹⁸⁸¹ Preek 456 'Israël-apostolaat-Kerk'.

¹⁸⁸² Preek 456 'Israël-apostolaat-Kerk'.

¹⁸⁸³ 'De vervulling van de wet' (*TW* I, 140).

dit gegeven op de kerk als ‘het nieuwe volk Gods’¹⁸⁸⁴, denkend vanuit de vervulling van de wet in de messias door de Geest. Hij ziet daarin een historisch-eschatologisch handelen van God, waarin ‘het koninkrijk Gods uit Israël uittreedt tot de volkeren der aarde’.¹⁸⁸⁵ Over Israël moet men volgens Van Ruler niet langer ‘nationaal-beperkt’¹⁸⁸⁶ denken, omdat het in de notie ‘volk’ om de totale existentie gaat. Tegen deze achtergrond gezien is begrijpelijk, dat Van Ruler aan Israël als volk geen aparte plaats geeft in zijn eschatologie. Maar zijn zienswijze roept wel de vraag op: kan de belofte van een nieuw verbond van God met Israël als vervuld worden beschouwd? Mocht het antwoord hierop negatief zijn, dan is er reden om aan Israël als volk een eigen plaats te geven in het kader van de toekomstverwachting. Is wel sprake van vervulling van de belofte van een nieuw verbond met Israël, dan leidt dat tot nieuwe vragen ten aanzien van de (ook in het Nieuwe Testament veronderstelde) blijvende verkiezing van Israël als volk.

Een vijfde punt betreft Van Rulers denken in termen van historische continuïteit in de relatie van God met Israël. Aan de ene kant wil hij ruimte houden voor een eigen plaats van het volk Israël in het handelen van God. Zo merkt hij in *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde* op: ‘Tot het “volk Gods” behoort niet alleen de kerk, maar in den een of anderen zin ook het volk Israël.’¹⁸⁸⁷ Mede daarom vond Van Ruler het ongepast om van zending te spreken als de kerk aan Israël duidelijk wilde maken dat Jezus de messias is; het was een miskenning van de eigen positie van Israël in de geschiedenis van de verbreiding van Gods heil. Aan de andere kant beschouwt Van Ruler de vervulling van de wet in de messias door de Geest als een onderbreken en in feite aanbrengen van een wijziging in de relatie van God met Israël als volk in zijn historische bepaaldheid: ‘letterlijk-rationeel valt hier weinig continuïteit te bespeuren’¹⁸⁸⁸, stelt Van Ruler in *De vervulling van de wet*. Wel is er sprake van theologische continuïteit, zo constateert hij aansluitend daarop: ‘Zij wordt alleen door God zelf, en dan historisch-geestelijk, d.w.z. in de werkelijkheid der geschiedenis en op de wijze en in de kracht van den Heiligen Geest, vastgehouden.’¹⁸⁸⁹ Daarmee wordt duidelijk wat Van Ruler met een eerdere opmerking in *De vervulling van de wet* bedoelde. Na gesteld te hebben dat de gave van de wet aan Israël de grondlegging is van het heil Gods in de wereld, stelde Van Ruler: ‘En dat niet alleen. In deze grondlegging van het heil is tegelijkertijd ook het paradigma voor alle uitbreiding van het heil gegeven.’¹⁸⁹⁰ Het blijkt dat de uitbreiding van het heil niet geografisch-historisch, maar existentieel-soteriologisch gedacht moet worden. Van Ruler denkt niet vanuit Israël naar de volkeren, maar vanuit het heil naar de existentie. De relatie van God met Israël als volk staat daar model voor, maar Van Ruler denkt niet door op de lijn van het voortduren van die relatie door de geschiedenis en door de tijden heen tot in de voleinding, met de eventuele consequenties daarvan voor het denken over Israël in het heden en de relatie van de kerken opzichte van Israël. De relatie God-Israël is bij Van Ruler iets van het verleden.

¹⁸⁸⁴ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 53; vgl *VervWet*, 416.

¹⁸⁸⁵ *VervWet*, 279.

¹⁸⁸⁶ *VervWet*, 337.

¹⁸⁸⁷ *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, 129.

¹⁸⁸⁸ *VervWet*, 528.

¹⁸⁸⁹ *VervWet*, 528.

¹⁸⁹⁰ *VervWet*, 528.

Vandaar zijn verlegenheid ten opzichte van Israël in het heden, met name waar het ging om de stichting van de staat Israël ('non liquet mihi'¹⁸⁹¹). Dit alles leidt tot de vraag: kan de discontinuïteit die in het model van Van Ruler ontstaat ondervangen worden door strikt historisch door te denken op de relatie God-Israël, ook waar het gaat om de uitbreiding van het heil Gods waarop Van Ruler duidt?

5.4 SLOTANALYSE BIJ BERKHOF

5.4.1 *Het functioneren van de relatie God-Israël bij Berkhof*

Berkhof gebruikt de relatie God-Israël om aan te tonen dat de komst van Jezus nodig was om de mens tot verzoening met God te brengen. Daarom schetst hij in *Christelijk Geloof* eerst 'de weg van Israël'¹⁸⁹² voordat hij over Jezus spreekt. De oudtestamentische achtergrond is nodig om de betekenis van Jezus te begrijpen. Berkhof gebruikt hiervoor het beeld van een weg die God met de mensheid gaat. Het verloop van de weg van Israël is bepalend geworden voor de weg van Jezus. Het Oude Testament toont aan, dat de weg die Israël ging een weg was die niet tot verzoening met God leidde. Daarom moest er een nieuwe wending komen in de geschiedenis, zoals die er kwam met Jezus. Omdat 'Israël als geheel'¹⁸⁹³ Jezus afwees, was God genoodzaakt een 'omweg'¹⁸⁹⁴ te maken om alsnog zijn doel met de mensheid te bereiken: het geven van een gezegend bestaan in alles. Dat punt zal bereikt worden in de voleinding.

De weg die God met Israël insloeg had volgens Berkhof de bedoeling tot zegen te zijn van de mensheid als geheel. De roeping van Israël bestond erin licht tot openbaring voor de volkeren te zijn. God zocht naar een manier om de volkeren te bereiken en hij koos Israël uit om daarvoor te dienen. Berkhof gebruikt daar het beeld van de 'proeftuin'¹⁸⁹⁵ voor. In deze proeftuin kon God ervaring opdoen met het bereiken van de mens en kon God ontdekken wat daarvoor de beste benadering zou zijn. Berkhof heeft dus een functionele opvatting over de relatie God-Israël: Israël kreeg de functie God te helpen in het ontwikkelen van zijn strategie om de mensheid als geheel te bereiken. Israël representeerde in die functie de andere volkeren. De relatie God-Israël behoort voor Berkhof dus tot de soteriologie: in de verkiezing van Israël gaat het om de redding van alle volken.

Berkhof werkt de relatie God-Israël vooral uit in zijn existentieel-antropologische betekenis. Het is een relatie waarin het diepste wezen van de individuele mens aan het licht komt en waarin de mensheid als geheel zichzelf gespiegeld ziet in de relatie tot God. Daartoe werd Israël apart gezet van alle andere volkeren en ging God met Israël een verbond aan. Binnen dat omvattende kader voor de relatie van God met Israël werd steeds duidelijker hoe de mens zich verhoudt ten opzichte van God en dat de mens van zichzelf uit niet in staat zou zijn met God in het reine te komen.

¹⁸⁹¹ Preek 809 'De bijbelse boodschap en de staat Israël'.

¹⁸⁹² CG, 222.

¹⁸⁹³ W 4, 396.

¹⁸⁹⁴ W 4, 399; vgl. *Christus de zin der geschiedenis*, 46.

¹⁸⁹⁵ CG, 243-248.

Integendeel, het verloop van het verbond (de ‘verbondsgeschiedenis’¹⁸⁹⁶) laat zien hoe spanning tussen God en mens alleen maar groter wordt en de mens nooit uit de worsteling met God kan komen, ondanks zijn verlangen daarnaar. Deze ‘verbondsdialektiek’¹⁸⁹⁷ vroeg om een ingrijpen van God ten goede, zoals gebeurde in de komst van Jezus.

Maar ‘Israël als geheel’¹⁸⁹⁸ zag de komst van Jezus niet in als een heilzaam ingrijpen van God. Weliswaar zag een deel van het Joodse volk in Jezus wel de messias, maar over het geheel genomen was die erkenning er niet. In feite werd daardoor de dialektiek van het oude verbond (Sinaï) voortgezet naast het tot vervulling komen van het nieuwe verbond (Jeremia 31) in de opstanding van Jezus. Er ontstaan twee wegen waarlangs de geschiedenis van het verbond voortgaat, omdat er twee gestalten komen van het volk Gods: Israël en de kerk.¹⁸⁹⁹ De kerk wordt op de weg naar de voleinding dus altijd begeleid door de andere helft van Gods volk¹⁹⁰⁰, Gods eerstgeboren zoon en oudere broer van de kerk.¹⁹⁰¹ Weliswaar is in de kerk altijd een ‘rest van Israël’ aanwezig geweest, maar het feit dat Israël als geheel Jezus niet aanvaardde als de messias noodzaakt de kerk tot kritische zelfreflectie, anders zou Israël als geheel Jezus wel aanvaarden als ‘verbondsvervuller’.¹⁹⁰²

Door het afwijzen van Jezus als de messias blijft Israël achter, waar God – in de opstanding van Jezus – verder gaat. Israël zet zichzelf buiten spel. Vanwege de verwerping van Jezus als de messias ‘wordt Jeruzalem verwoest en gaat de verbreiding van het evangelie langs Israël heen’.¹⁹⁰³ Daarmee is voor Berkhof niet het laatste over Israël gezegd. Want men kan niet zeggen dat de relatie van God met Israël voorbij is. Berkhof verwijst in dit verband regelmatig naar Romeinen 11:26 (‘Want de genadegaven en de roeping Gods zijn onberouwelijk’). Dat betreft niet alleen de ‘rest’ van het volk die in de kerk deel gaat uitmaken van het universele volk van God¹⁹⁰⁴ (het ‘ware’ Israël); ook het andere (‘ongehoorzame’) deel blijft onder de verbondstrouw van God vallen. Maar doordat Israël als geheel zijn roeping verzaakt heeft, veroordeelt het zichzelf ertoe de laatste te worden in plaats van de eerste te blijven.¹⁹⁰⁵ De later geroepen (gelovigen uit de heidenen) worden de eersten.

De christologie trekt bij Berkhof een wissel op de relatie God-Israël, niet alleen vanwege het aspect van de afwijzing van Jezus als messias, maar ook vanwege de visie van Berkhof op de plaatsvervangende betekenis van Jezus voor Israël en de volkeren. Berkhof gebruikt daarvoor de termen ‘incorporatie’¹⁹⁰⁶ en ‘representatie’¹⁹⁰⁷: Jezus neemt als gezalfde met Gods aanwezigheid besluiten ten behoeve van de mensheid en Israël. In zijn vertegenwoordiging van Israël en de mensheid bij God volbrengt hij datgene waartoe de hele mensheid via de verbondsweg van Israël

¹⁸⁹⁶ CG, 229.

¹⁸⁹⁷ CG, 260; vgl. ‘Hermeneutiek van het Oude Testament’, 21.

¹⁸⁹⁸ W 4, 396.

¹⁸⁹⁹ CG, 260.

¹⁹⁰⁰ Vgl. JES, 337: ‘the other half of God’s people’.

¹⁹⁰¹ Vgl. JES, 346: ‘God’s first born son’, ‘older brother’.

¹⁹⁰² CG, 260.

¹⁹⁰³ *Christus de zin der geschiedenis*, 69.

¹⁹⁰⁴ JES, 335.

¹⁹⁰⁵ JES, 335.

¹⁹⁰⁶ Vgl. *De leer van de Heilige Geest* 19.

¹⁹⁰⁷ Vgl. CG, 282.

geroepen was, maar waar allen in faalden. Jezus is ‘de voleindigde verbondsmens, de Nieuwe Mens, de *eschatologische mens*’¹⁹⁰⁸ in wie de nieuwe verbondsorte opgericht is en door wiens toedoen de uitstorting van de Geest ‘op alle vlees’ zijn beslag krijgt. In deze nieuwe verbondsorte laat de mens zich geheel door de liefde van God regeren en wordt de liefde van God in al zijn daden weerspiegeld. Wat Israël niet deed, heeft Jezus gedaan en daarmee is een nieuwe tijd aangebroken in het handelen Gods met de wereld.

In zijn incorporatiegedachte neemt Berkhof ook mee wat in het Oude Testament aan Israël was toegezegd aan heilsorde. Niet alleen de schuld en de ontrouw maken deel uit van de incorporatie, maar ook in het Oude Testament voorziene nieuwe invulling van de relatie van God met Israël en de uitwerking daarvan naar de mensheid als geheel. Via de gedachte van de incorporatie geeft Berkhof aan de belofte van het nieuwe verbond aan Israël een universele duiding: in de oprichting van de nieuwe ‘verbondsorte’¹⁹⁰⁹ in Christus krijgt de ware humaniteit zijn gestalte met de daarbij behorende gave van de Geest (Jeremia 31). In zijn uitleg van de vervulling van de belofte van het nieuwe verbond laat Berkhof de weg van Israël opgaan in Christus; na de opstanding van Jezus begint de weg van de ware humaniteit. Berkhof komt hiertoe omdat hij het lijden, sterven en de opstanding van Jezus eschatologisch duidt, als het aanbreken van ‘de dag des Heren’¹⁹¹⁰ die zijn reikwijdte heeft naar alle volkeren. In die nieuwe situatie gaat daarom de roeping van Israël over op de kerk, omdat de kerk leeft vanuit de opstanding van Jezus.

Waar het om Israël in de zin van het Joodse volk gaat, gaat Berkhof ervan uit, dat er op een later moment (in elk geval bij de voleinding aller dingen) een nieuwe toewending van Israël tot God en van God naar Israël komt, waarbij Jezus alsnog als de messias (h)erkend zal worden en er een terugkeer naar het land der belofte zal plaatsvinden. De ruimte voor die toewending zal dan genade van God zijn, het zal niet op grond zijn van een recht dat Israël zou kunnen doen gelden op basis van de eerdere verkiezing door God.¹⁹¹¹ Voor Berkhof gaat het dan om het volk Israël in de hoedanigheid waarin het sinds de Babylonische ballingschap bekend was, dus in zijn afstamming van Juda en Benjamin en ten tijde van Jezus en nadien wonend in Palestina en in de diaspora; hij maakt hierbij geen onderscheid tussen ‘joods’ in godsdienstige en in etnische zin. Berkhof is zich ervan bewust dat er naast deze twee stammen van Israël nog tien stammen waren, die enkele eeuwen voor de Babylonische Ballingschap weggevoerd werden naar Assyrië. Hij gaat ervan uit dat die stammen reeds teruggekeerd waren en dat daarom op een belofte van terugkeer van hen niet meer gezinspeeld wordt na de Babylonische Ballingschap.¹⁹¹² Hij geeft echter geen verklaring voor het niet tot vervulling komen van heilsprofetieën aangaande de tien en de twee stammen samen.

Dat het Joodse volk ondanks alles wat het in de geschiedenis heeft moeten doorstaan aan pogingen om het volk te vernietigen is blijven voortbestaan is volgens Berkhof ‘because it is a special object of God’s faithfulness and promises’.¹⁹¹³

¹⁹⁰⁸ CG, 284.

¹⁹⁰⁹ CG, 294.

¹⁹¹⁰ *Christus de zin der geschiedenis*, 60.

¹⁹¹¹ Vgl. *Christus de zin der geschiedenis*, 135.

¹⁹¹² *Christus de zin der geschiedenis*, 143, noot 22.

¹⁹¹³ JES, 340.

Berkhof is aan de andere kant huiverig voor het toekennen van een te grote betekenis aan de terugkeer van Joden naar Palestina en de stichting van de staat Israël. Weliswaar ziet hij in de landbelofte aan Abraham een ‘sacrament van Gods trouw’¹⁹¹⁴ en is Kanaän ‘het grote verbonds“sacrament” dat in alle perioden van Israëls geschiedenis fundamenteel is geweest’¹⁹¹⁵, maar de terugkeer van Joden naar Palestina en de stichting van de staat Israël is niet meer dan ‘a sign’¹⁹¹⁶ dat gezien moet worden onder het voorbehoud van de toekomstige voleinding.¹⁹¹⁷ Al wil Berkhof er dus wel een teken in zien, het besef van dit tekenkarakter hoeft wat hem betreft ook niet te leiden tot een pro-Israelisch standpunt in de Midden-Oosten problematiek (zoals die in zijn tijd speelde).¹⁹¹⁸

Het eschatologisch voorbehoud dat Berkhof maakt ten aanzien van de duiding van de terugkeer van Joden naar Palestina en de stichting van de staat Israël hangt ook samen met zijn verwachting, dat er een hereniging zal komen van de nog gescheiden delen van het volk van God: de ‘rest’ van Israël die als teken van hoop in de kerk aanwezig is en ‘de andere helft’ van het volk die Jezus niet als de messias heeft aangenomen. Dan zullen de profetieën ten aanzien van Israël tot vervulling zijn gekomen en zal ‘gans Israël’ behouden worden (Romeinen 11:26). Hoewel Berkhof in vroeger werk zijn gedachten hierover wel nader uitwerkte (in een artikel in *Wending* met een beschouwing over de landbelofte en in *Christus de zin der geschiedenis* met een excurs over het duizendjarig rijk), komt in het kader van zijn eschatologie zoals hij die in later werk ontvouwde (zoals in *Christelijk Geloof*) de specifieke aandacht voor Israël als volk niet meer voor. Er vindt in het eschatologische perspectief van Berkhof een verschuiving plaats naar de ware humaniteit, ten koste van specifieke aandacht voor Israël als volk en de relatie van God met dit volk.

5.4.2 Het gewicht van de relatie God-Israël voor Berkhof

Berkhof beschouwt het bezig zijn met de vragen en theologie rond Israël als ‘a highly existential concern for the Christian Church’, zo stelt hij in het artikel ‘Israel as a theological problem in the Christian Church’.¹⁹¹⁹ Wie Gods liefde voor de gehele zondige wereld belijdt, kan Israël daar niet van buiten sluiten. Wie dat wel doet, miskent een kant van God en stelt zichzelf daarmee buiten het heil. De kerk wordt door het voortbestaan van het niet tot Jezus bekeerde deel van Israël voortdurend bepaald bij de relativiteit van zichzelf ten opzichte van Gods genade, die de onenigheid in de kerk over een ja of nee tegen Israël overstijgt.¹⁹²⁰ Men krijgt hieruit de indruk, dat de relatie God-Israël van zwaarwegende betekenis is voor Berkhof.

Maar men dient zich te realiseren, dat het bij Berkhof dan gaat om een naar binnen gekeerd bewustzijn, niet om een beweging in de richting van Israël. De kerk heeft

¹⁹¹⁴ CG, 5^e druk, 264.

¹⁹¹⁵ CG, 232.

¹⁹¹⁶ JES, 340.

¹⁹¹⁷ Vgl. JES, 340.

¹⁹¹⁸ JES, 340.

¹⁹¹⁹ JES, 337.

¹⁹²⁰ JES, 337.

belang bij het doordenken van de relatie van God met Israël, los van datgene wat die relatie voor Israël zelf kan betekenen. De kerk kan tot een beter zelfverstaan komen door in de spiegel te kijken die in de relatie God-Israël aan de kerk wordt voorgehouden. Voor Berkhof staat de bezinning op de vragen rond Israël in het kader van de eigen plaatsbepaling van de kerk ten opzichte van God. De ontrouw van Israël jegens God dwingt tot kritische zelfreflectie voor de kerk; de trouw van God stemt tot hoop.

Bij Berkhof is de relatie God-Israël dus op een zeer specifieke manier zwaarwegend. Niet vanwege Israël, maar vanwege God in die relatie. Israël als zodanig (als volk van Gods verkiezing) is meer zijdelings van betekenis en dan vooral op een negatieve manier. Uit de ontrouw van Israël als volk is duidelijk geworden hoe de mens is. Toen dat duidelijk geworden was, kwam er een nieuw ingrijpen van God in de persoon van Jezus. Voor Berkhof is dus vooral de relatie van God met Israël in het verleden van betekenis; Israël had toen een proeftuin-functie. Berkhof stelt niet dat Israël als proeftuin mislukt is (op basis van zijn ervaring met Israël bepaalde God hoe hij verder zou gaan met de mensheid), maar de verbondsgeschiedenis van Israël is voor hem wel historie: het behoort tot het verleden.

Dit blijkt vooral heel duidelijk op het terrein van de christologie, de pneumatologie en de soteriologie. In de christologie – waarin bij Berkhof de verwerping door Israël van Jezus als de messias op de voorgrond treedt – betreft Berkhof de plaatsvervangende verzoening niet (specifiek) op Israël als verbondspartner van God. In de pneumatologie betreft Berkhof de beloften van de Geest op de mensheid en de kerk, maar doet hij niets met de verankering van de belofte van de gave van de Geest in de verbondsrelatie van God met Israël. Israël als volk heeft in de christologie en pneumatologie van Berkhof geen actuele betekenis meer. In dankbare herinnering aan de verbondsrelatie van God met Israël in het verleden deelt de mensheid als geheel in de zegen daarvan in het heden. Voor Berkhof komt zo de belofte van God aan Abraham tot vervulling ('met u zullen alle volkeren gezegend worden', Genesis 12:3). Het universele karakter van die belofte weegt bij hem zwaarder dan het specifieke gegeven van de verkiezing van Israël daarin.

Ook in Berkhofs soteriologie en eschatologie ligt zoveel nadruk op redding en heil voor de mensheid als geheel, dat de door hemzelf wel aangeduide hoop voor Israël vrijwel geheel naar de achtergrond verdwijnt binnen het geheel van zijn theologie. Het gaat volgens Berkhof om de redding van de existentie en om de ware humaniteit zoals die in de voleinding bereikt zal worden; een 'horizontaliserend en historiserend verstaan van het O.T.'¹⁹²¹ (en een dergelijke duiding van beloften aan Israël als volk), staat daarmee op gespannen voet. Binnen het geheel van de theologie van Berkhof is zijn aandacht voor de toekomst van Israël als volk dan ook marginaal. Hierbij is wel sprake van een ontwikkeling. De stelligheid en concreetheid waarmee hij in zijn vroegere werk over de toekomst van Israël als volk sprak, is in zijn latere hoofdwerk *Christelijk Geloof* vrijwel geheel verdwenen.

Over het geheel genomen doet Berkhof minder met de relatie God-Israël dan men op grond van zijn eigen dynamische visie op het begrip verbondsgeschiedenis zou

¹⁹²¹ 'Hermeneutiek van het Oude Testament', 14.

verwachten¹⁹²²; de verbondsrelatie van God met Israël is vooral van historische betekenis, als achtergrond van het daarna gekomen heil in Christus.

5.4.3 Verklaring voor de geconstateerde wijze van functioneren

Bij Berkhof is het verbond van God met Israël een soteriologisch begrip, niet historisch. In zijn beschouwingen erover gaat het om de existentie van de mens, niet om de geschiedenis van Israël als volk. Het verbond van God met Israël is het kader waarbinnen de existentiële ontrouw van de mens jegens God aan het licht komt. De mens (Israël) is niet in staat gebleken zelf uit die existentiële worsteling te komen en God kon binnen het verbond met Israël geen manier vinden om die existentiële worsteling op te lossen, omdat alle inzet daartoe door de ontrouw van Israël geblokkeerd werd. Daarom was er een nieuw verbond nodig. Dat is door Jezus tot stand gebracht, tot heil van de gehele mensheid. Voor het oude verbond (Sinaï / Mozes) is het nieuwe verbond (Jeremia 31) in de plaats gekomen, is de gedachte van Berkhof. Door deze gedachtegang krijgt Israël als volk van het oude verbond een negatieve voorbeeldfunctie en verdwijnt in het perspectief van het nieuwe verbond een zelfstandige positie voor Israël als volk.

De oorzaak van deze verschuiving is mede gelegen in het feit, dat Berkhof de trouw van God aan de verkiezing van Israël als onderdeel van het Sinaï-verbond interpreteert. Niet de Abraham-traditie, maar de Exodus-traditie is maatgevend voor het denken over de relatie God-Israël. De Abraham-traditie is volgens Berkhof een samenvattende interpretatie achteraf, terwijl de Exodus-traditie (met het Sinaï-verbond) de basis is van waaruit over de relatie God-Israël gedacht moet worden. Tot de wederzijdse verbondsbepalingen rekent Berkhof ook de trouw, zowel van God als van Israël. De consequentie hiervan is, dat de ontrouw van Israël jegens God de basis van het verbond raakt: Israël voldoet dan niet meer aan de voorwaarden voor de verkiezing door God. En dergelijke negatieve verandering in de verbondsrelatie raakt de bedoeling van de verkiezing, zoals die samengevat is in de Abraham-traditie: 'met u zullen alle volken gezegend worden'. Daardoor is God genooddacht zijn strategie tot redding van de mensheid bij te stellen en komt Israël door eigen toedoen op een zijspoor terecht.

Hier ontstaat historische discontinuïteit in de benadering van Berkhof. Want de weg van Israël krijgt een vervolg in Christus, die de door Berkhof aan Israël toegeschreven functie van Israël overneemt om de mensheid bij God te representeren. De 'verbondsgeschiedenis'¹⁹²³ komt hiermee tot een einde; de functie van Israël als 'proeftuin'¹⁹²⁴ is voorbij. De onmogelijkheid dat de mens in staat zou zijn zelf uit de existentiële worsteling met de eigen onvolkomenheid te komen is aangetoond in de geschiedenis van de relatie van God met Israël. Het oude verbond is voorbij, het nieuwe verbond is gekomen. In het nieuwe verbond is bij Berkhof wel ruimte voor Israël, maar niet meer op de exclusieve manier van het oude verbond: Israël heeft binnen het nieuwe verbond geen zelfstandige positie meer ten opzichte van de andere volkeren (zoals bij het oude verbond). In het nieuwe verbond gaat het bij Berkhof

¹⁹²² Vgl. CG, 229: '... het gaat om een geschiedenis die leeft van een voortdurende begeleiding welke de menselijke historische krachten te boven gaat.'

¹⁹²³ CG, 229.

¹⁹²⁴ CG, 243-248.

om de ware humaniteit, niet meer om Israël als volk waarmee God een eigen gang door de geschiedenis gaat. In de incorporatie van Israël in Christus verdwijnt die zelfstandige positie van Israël in de relatie van God met de mensheid.

Er ontstaat hierdoor bij Berkhof ook theologische discontinuïteit. Dit blijkt vooral in zijn latere hoofdwerk *Christelijk Geloof*. Berkhof koppelt de representatie van Israël in Christus namelijk niet terug naar Israël als volk in een eigen relatie met God en hij geeft een universalistische duiding aan het nieuwe verbond (met de gave van de Geest van de opgestane Heer als aanvang van het nieuwe menszijn). Het historische gegeven van het voorbestaan van Israël naast de kerk wordt door Berkhof ook niet uitgelegd als een voortzetting van het oude verbond van godswegen met Israël. Dat deel van Israël dat Jezus niet als de messias erkent, kiest er zelf voor om onder de instellingen van het oude verbond te leven en dat zo (eenzijdig) voort te zetten. In het lijden, sterven en de opstanding van Jezus ziet Berkhof immers de vervulling van het nieuwe verbond, waarmee – vanuit de kant van God als verbondspartner – het oude verbond voorbij is. De consequentie van deze theologische discontinuïteit is, dat Berkhof in zijn latere werk (met name in *Christelijk Geloof*, maar ook in *Christus de zin der geschiedenis* tekent zich dat al af) steeds minder expliciet is met betrekking tot een toepassing van oudtestamentische heilsbeloften op Israël in zijn hedendaagse verschijningsvorm (jodendom, Joodse volk, staat Israël).

Dat Berkhof toch altijd bijzondere aandacht gevraagd heeft voor het niet tot Jezus bekeerde deel van Israël moet verklaard worden uit de incorporatie-gedachte in zijn christologie: pas als ‘geheel Israël’ (Romeinen 11:26) behouden wordt, is de vervulling van het nieuwe verbond compleet. In dat opzicht geldt voor Berkhof wat Paulus stelt: ‘de genadegaven en roeping Gods zijn onberouwelijk’ (Romeinen 11:29). Hierbij is dus geen sprake van een zelfstandige plaats van Israël in de relatie van God met de (volkeren)wereld, hetgeen in de latere eschatologische concept van Berkhof ertoe leidt dat daarin geen gedachtegang ontwikkeld wordt inzake Israël als volk waaraan specifieke beloften tot vervulling komen op basis van de eerdere verbondsgeschiedenis en de verkiezing van Abraham. Dit stemt overeen met de constatering dat Berkhofs benadering van de Israël tot zijn soteriologie behoort, waarin het hem om de vernieuwing van de existentie gaat: Berkhofs benadering is veel minder historisch dan op het eerste gezicht het geval lijkt te zijn. Zijn specifieke aandacht voor Israël moet verklaard worden uit zijn bezinning op de onvolkomenheid in de menselijke existentie en het ware menszijn in Christus.

5.4.4 Vragen bij Berkhofs benadering

Berkhof ontwikkelt in zijn theologie een soteriologisch concept waarbinnen hij de relatie God-Israël een plaats geeft. Gaandeweg de ontwikkeling van dit soteriologische concept treedt bij Berkhof een verschuiving op in denken vanuit een eigen positie voor Israël in de relatie van God met de wereld naar een incorporatie van Israël als volk in Christus. In het vroegere werk van Berkhof tekent zich al wel een bijeen plaatsen van Israël en de kerk af (als ‘de twee gescheiden delen van het éne volk Gods’¹⁹²⁵). Maar in zijn later ontplooiende incorporatiegedachte¹⁹²⁶ denkt Berk-

¹⁹²⁵ *Om het verbond*, 34.

hof universeel en komt hij niet meer terug op zijn eigen, eerdere concretisering van toekomstbeloften aangaande Israël als volk; in Christus gaat het om de het nieuwe mens-zijn.¹⁹²⁷ Toch stelde hij in vroeger werk het als een onjuiste voorstelling uit het verleden van de kerk te beschouwen te denken dat in Christus het heil Gods volkomen en definitief verschenen was, ‘en dat er geen plaats mee zou zijn voor een echte toekomstverwachting; alsof het nieuwe verbond geen betrekking meer had op Israël; alsof door het Nieuwe Testament het Oude zou zijn geantiqueerd; alsof er geen beloften meer bleven voor Israël’.¹⁹²⁸ Dit leidt tot een vraag naar de consistentie in de gedachtegang zoals Berkhof die ontplooit ten aanzien van Israël. De verschuiving betekent geen breuk, maar de ontwikkeling in gedachtegang van Berkhof roept wel de vraag op: is Berkhof consequent genoeg in het doordenken van de plaatsvervanging van Israël als volk door Christus, als hij de verzoening door Christus niet terugkoppelt naar Israël als volk in zijn eigen relatie met God? Dogmatisch-systematisch gezien gaat het hier om de vraag of ‘in Christus’ het onderscheid tussen Israël en de volkeren zodanig wegvalt, dat er geen ruimte blijft voor een eigen toekomstverwachting voor Israël als volk.

De hier gestelde vraag bij de zienswijze van Berkhof hangt samen met de bij hem geconstateerde historische discontinuïteit: op de weg van God met Israël is de weg van Christus gevolgd en ‘Israël als geheel’ heeft zichzelf (tijdelijk) verworpen door Jezus niet als de messias te erkennen. Waar Berkhof het heeft over de ‘verbondsgeschiedenis’ van God met Israël, bedoelt hij dat inderdaad in historische zin: het is verleden tijd, geschiedenis. Dit moge hem in zijn theologische concept goed uitkomen, historisch gezien doen zich hier vragen voor zowel naar het beëindigd zijn van de oude verbondsrelatie van God met Israël als naar Berkhofs begrip van Israël in zijn hoedanigheid als volk. Berkhof lijkt zich daar zelf ook van bewust, aangezien hij het voortbestaan van de Israël naast de kerk (als het jodendom) en de stichting van de staat Israël een intrigerende zaak vindt, waar de kerk zich diepgaand op zou moeten bezinnen; het brengt hem er echter niet toe te stellen dat de belofte van het nieuwe verbond aan Israël nog niet vervuld is en dat het voortbestaan van Israël naast de kerk in dat licht gezien kan worden.

Hierin speelt ook mee, dat Berkhof een versmald begrip van Israël als volk hanteert: hij laat de geschiedenis van het oude verbond (‘de weg van Israël’¹⁹²⁹) uitkomen bij de twee stammen van Juda en Benjamin die ten tijde van Jezus in het land der belofte woonden. Maar in dat wat Berkhof verstaat onder ‘Israël als geheel’ verdisconteert hij niet het gegeven van de diaspora van het volk, noch van de twee stammen van het huis van Juda, noch van de tien stammen van het huis van Israël. Hij rekent de afwijzing van Jezus als de messias toe aan het volk als geheel zoals dat ten tijde van het proces tegen Jezus in het land der belofte woonde. Hier doen zich vragen voor die aan de geconstateerde historische discontinuïteit raken. Want Berkhof laat buiten beschouwing dat slechts een deel van het volk Israël in de tijd van Jezus in het land der belofte woonde, terwijl ook niet iedereen Jezus afwees. Ook roept het vragen op, dat Berkhof buiten beschouwing laat, dat op een aantal plaatsen in het Nieuwe Testament een breder begrip van Israël gehanteerd wordt, waarin

¹⁹²⁶ Met name in *Christelijk Geloof*.

¹⁹²⁷ Vgl. *CG*, 284.

¹⁹²⁸ *Om het verbond*, 33.

¹⁹²⁹ *CG*, 228.

de twee stammen van het huis van Juda en de tien stammen van het huis van Israël als twaalf samen beschouwd worden als het volk van God voor wie Jezus gekomen is en voor wie de belofte van een nieuw verbond bestemd is.¹⁹³⁰ Ook als men met Berkhof niet in termen van twaalf, maar van twee stammen over Israël wil denken, blijft een gegeven dat Berkhof in zijn begrip van 'Israël als geheel' de diaspora ten tijde van Jezus onvoldoende verdisconteert in het beeld dat hij schetst van de consequenties van de verwerping van Jezus als de messias. De vraag is dus: doet Berkhof voldoende recht aan nieuwtestamentische gegevens die op een breder begrip van Israël duiden dan Berkhof hanteert?

In het model van Berkhof ontstaat op het punt van de relatie God-Israël theologische discontinuïteit door zijn interpretatie van de betekenis van het lijden, sterven en de opstanding van Jezus. Geconstateerd werd, dat de theologische discontinuïteit niet ontstaat vanwege Berkhofs interpretatie van de verwerping van Jezus als de messias: de plaatsvervangende betekenis van het lijden en sterven van Christus geldt ook Israël. De theologische discontinuïteit ontstaat door Berkhofs transformatie van de zelfstandige plaats van Israël ten opzichte van de volkeren in Gods relatie met de wereld vanuit de betekenis die Berkhof toekent aan de opstanding van Jezus (gepaard gaand met een universalisering van het verbond). Zoals eerder gesteld: waar het voor Israël ophield, ging het voor God verder. Maar achter deze theologische discontinuïteit zou men moeten doorvragen naar Berkhofs gedachte dat Israël een plaatsvervangende functie had voor de volkeren. Berkhofs redenering is namelijk, dat Israël die functie niet goed vervulde en dat daarom Jezus nodig was, in wie zowel Israël als de volkeren vertegenwoordigd worden bij God. Men zou kunnen zeggen: er zat in de gedachtegang van Berkhof al theologische discontinuïteit waar het gaat om de relatie van God tot de volkerenwereld: hij kent Israël een plaatsvervangende functie voor de volkeren toe.¹⁹³¹ Ter wille van het herstel van de relatie van God met de volkeren moest Jezus komen, want Israël had het (in Berkhofs benadering) laten afweten. De vraag is echter of Berkhof bijbels-theologisch gezien voldoende basis heeft om zijn gedachte te legitimeren, dat Israël in zijn relatie met God plaatsvervangend voor de volkeren zou moeten optreden. Zo men al zou kunnen zeggen, dat Israël een voorbeeld-functie had voor de andere volkeren, dan wil dat nog niet zeggen, dat Israël een vertegenwoordigende functie van de andere volkeren bij God had. Toch is dat de zienswijze van Berkhof en het leidt ertoe, dat Berkhof in zijn interpretatie van de opstanding van Jezus geen eigen plaats toekent aan Israël als volk in relatie tot God en aan God in relatie tot Israël als volk. Kortom: de doordenking van de theologische discontinuïteit in het concept van Berkhof moet ingezet worden vanuit de vraag of Israël de plaatsvervangende functie had die Berkhof aan Israël in de relatie tot God toekent.

In samenhang met de hierboven genoemde hoofdvragen spelen vragen op deelgebieden in Berkhofs concept. Zo kan men bij de interpretatie die Berkhof aan de verbondsgeschiedenis geeft de vraag stellen of het wel terecht is de verkiezing van Israël binnen het (oude) verbond te plaatsen, door de Abraham-geschiedenis als een retrospectie te interpreteren met als consequentie dat ontrouw van Israël directe

¹⁹³⁰ Te denken valt aan Mattheüs 10:6,23; Mattheüs 15:24; Mattheüs 19:28; Lucas 1:54; Lucas 2:25,32; Lucas 22:30, vgl. 24:21 en Handelingen 1:6; Handelingen 26:7, vgl. 28:20; Hebreeën 8:8,10; Jacobus 1:1, vgl. 1 Petrus 1:1; Openbaring 7:4; vgl. 21:12.

¹⁹³¹ CG, 244; vgl. CG, 245.

gevolgen heeft voor de verkiezing. Bij de ‘rest-gedachte’ zoals Berkhof die ontwikkelt inzake de relatie tussen kerk en Israël is de vraag: biedt het Nieuwe Testament voor wat betreft het schisma tussen het messias-belijdende deel van Israël en het deel dat Jezus niet als messias erkent voldoende houvast om – zoals Berkhof doet – het messias-belijdende deel van Israël aan te duiden als het ‘ware Israël’¹⁹³² en daar dan ook de tot Jezus bekeerde heidenen toe te rekenen? En – gegeven Berkhofs exposé over het duizendjarig rijk in *Christus de zin der geschiedenis* en het feit dat hij betekenis toekende aan de landbelofte in samenhang met de stichting van de staat Israël – kan men zich in de sfeer van de eschatologie afvragen waarom hij in zijn zienswijze wel de onheilsprofetie en verwerping van Israël een significante plaats geeft, maar nauwelijks iets doet met heilsprofetie voor Israël als volk; dit mede tegen de achtergrond van de nadruk die Berkhof erop legt dat ‘de genadegaven en roeping Gods’ in relatie tot Israël onberouwelijk zijn (Romeinen 11: 26).

Juist gelet op de bijzondere aandacht die Berkhof vroeg voor de bezinning door de kerk op blijvende betekenis van Israël als volk wordt door de vragen op deze deelgebieden een algemene vraag opgeroepen, namelijk: biedt het dynamische godsbeeld zoals Berkhof dat in *Christelijk Geloof* uitwerkt toch aanknopingspunten om een concept te ontwikkelen waarin juist wel sprake is van historische en theologische continuïteit in de relatie God-Israël? Naast de noties van ‘weerloze overmacht’ en ‘heilige liefde’ zou met name de notie van ‘veranderbare trouw’¹⁹³³ van God hierin van betekenis kunnen zijn. Berkhof werkt dit dynamische godsbeeld sterk christocentrisch uit en geraakt daarmee weg uit de historische samenhang van waaruit hij tot zijn begrippen kwam. Zijn christocentrisme lijkt hem de pas af te snijden naar een concept waarin de relatie God-Israël zich anders ontwikkelt dan bij Berkhof het geval is. Daarbij is bovendien een gegeven dat Berkhof vanuit de eenheid van God de Vader en God de Zoon denkt, waardoor ook het onderscheid tussen God als Heer van Israël en Jezus als de door God gezalfde vrededorst voor Israël wegvalt. Hierdoor verdwijnt de dynamiek die Berkhof zelf in zijn visie op God en zijn betrokkenheid in de geschiedenis aanbracht naar de achtergrond. In wezen is dus de vraag: is de oorzaak van het feit dat bij Berkhof een eigen positie van Israël als volk in de relatie van God met de wereld uit diens theologie verdwijnt mogelijk gelegen in het laten prevaleren van de godheid van Jezus boven diens messias-zijn voor Israël?

5.5 VERGELIJKING VAN K.H. MISKOTTE, A.A. VAN RULER EN H. BERKHOF

5.5.1 Inleiding

In de eerdere hoofdstukken is diepgaand ingegaan op de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof inzake de relatie God Israël. In dit hoofdstuk is een samenvattende conclusie bij elk van hen afzonderlijk gegeven. In deze paragraaf zal vergelijkend gekeken worden naar verschillen en overeenkomsten in de benaderingen van Miskotte, Van Ruler en Berkhof. Deze vergelijking mondt uit in

¹⁹³² *Christus de zin der geschiedenis*, 134.

¹⁹³³ *CG*, 121-149.

enkele dogmatisch-systematische kernvragen betreffende het dogmatisch discours inzake de relatie God-Israël in de protestantse theologie. In deze paragraaf wordt bekendheid met het voorgaande verondersteld, zodat volstaan kan worden met algemene aanduiding van de posities die Miskotte, Van Ruler en Berkhof op deelgebieden inzake de relatie God-Israël innemen.

5.5.2 Overeenkomsten

Tussen Miskotte, Van Ruler en Berkhof kan waar het gaat om de wijze waarop zij in hun theologie omgaan met de relatie God-Israël allereerst als overeenkomst geconstateerd worden, dat zij ieder een existentieel-soteriologisch concept ontwikkelen en daarbinnen een bepaalde betekenis toekennen aan de relatie God-Israël. Het gaat hun om de worsteling in de mens met zichzelf in relatie tot God en de reactie van God daarop. De relatie van God met Israël biedt hun aanknopingspunten voor hun reflectie op het wezen van God; de relatie van Israël met God staat bij hen model voor de houding van de mens ten opzichte van God.

Miskotte, Van Ruler en Berkhof hebben dus een functionele opvatting van de verkiezing (Miskotte, Van Ruler) en roeping (Berkhof) van Israël. Voor Miskotte is Israël 'een spiegel' voor de kerk in haar bezinning op zichzelf; bij Van Ruler heeft Israël een apostolaire opdracht (maar is die niet nagekomen); voor Berkhof is Israël een 'proeftuin' waarin God een aanpak kan ontwikkelen voor de redding van de mensheid als geheel. Israël was bedoeld om te dienen als bruggehoofd voor God in de van hem afgewende wereld en als treeplank voor de volkeren om tot God te komen.

De concepten van de drie theologen komen ook overeen op het punt van de visie op de geschiedenis die eruit spreekt. Op bepaalde momenten in de geschiedenis wordt Gods wezen openbaar, maar de geschiedenis als geheel wordt door hen niet als heilshistorie beschouwd. Gods bemoeienis met de mens valt niet samen met de geschiedenis als zodanig; de mens kan de loop der geschiedenis op een eigen manier beïnvloeden, zoals ook God dat kan. Maar God gaat niet op in de geschiedenis; hij staat daarboven en behoudt in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof ten allen tijde zijn onafhankelijkheid ten opzichte van de mens.

In hun concepten is de verkiezing van Israël functioneel (dienend om inzicht te geven in de relatie van God met de mens) en komt ook overeen, dat de relatie van God met Israël niet op zichzelf staat, maar ingekaderd wordt in de relatie van God met de mensheid als geheel. De concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof kenmerken zich door een sterk universalistische tendens en een universele duiding van de relatie van God met Israël. In de relatie van God met Israël gaat het om de wereld, niet om Israël; de verkiezing van Israël is ondergeschikt aan de eigenlijke bedoeling van God om de mensheid als geheel te bereiken. De doelgerichtheid in de relatie die God met Israël aangaat staat bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof voorop. Bij elk van hen betekent dit een relativisering van een eigen positie van Israël ten opzichte van de andere volkeren, ondanks een verbond dat specifiek met Israël gesloten is.

Van doorslaggevende betekenis is in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof, dat Jezus door Israël werd afgewezen als de messias. Op dit punt ontstaat bij elk van hen historische discontinuïteit: de relatie van God met Israël werd er

volgens hen door verstoord en de door hen aan Israël toegeschreven roeping ging over op de kerk. De komst van Christus wordt door elk van hen beschouwd als een nieuw begin en een wending in Gods relatie met de wereld, noodzakelijk geworden door het falen van Israël in zijn roeping. Maar door de verwerping van Jezus als messias betekende deze wending ook een verandering in de relatie van God met Israël als volk: uit de volkerenwereld werd met een 'rest' uit Israël een nieuw gods-volk gevormd, het 'nieuwe' (Miskotte) of 'ware' (Van Ruler, Berkhof) Israël.

De historische discontinuïteit blijkt bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof ook in hun interpretatie van het nieuwe verbond (Jeremia 31) en de gave van de Geest vanuit hun christologie. In hun oorspronkelijke context staan de beloften van een nieuw verbond en van de gave van de Geest in directe samenhang met Israël, als volk van twaalf stammen waarmee ten tijde van Mozes ook een verbond gesloten was (ook wel aangeduid als het oude verbond). De verschillende concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof komen daarin overeen, dat zij ieder de belofte van een nieuw verbond als in Christus vervuld beschouwen zonder dat zij daarbij een verband leggen met oudtestamentische beloften aan Israël. Ook in hun pneumatologie leggen zij geen van drieën een verband met Israël als (oorspronkelijke) verbondspartner van God. De gave van de Geest wordt door hen universeel uitgelegd in het kader van een nieuw verbond van God met de mensheid als geheel; in Christus is de vervulling daarvan gekomen.

Miskotte, Van Ruler en Berkhof zijn zich er duidelijk van bewust dat hier vragen liggen ten aanzien van het voortbestaan van Israël als volk naast de kerk; zij gaan daar ieder expliciet op in. Hierbij moet opgemerkt worden, dat zij alle drie een versmald begrip van Israël als volk hanteren; bij Berkhof is dat het meest expliciet. Het gaat bij hen om Israël in de zin van het Joodse volk, voortkomend uit de stammen Benjamin en Juda die eerder het tweestammig zuidelijk rijk van Israël vormden (ook wel aangeduid als 'huis van Juda') en na de Babylonische ballingschap in Israël en in de diaspora woonden. Miskotte, Van Ruler en Berkhof geven ieder expliciet aan ervan uit te gaan, dat de tien stammen van het noordelijke rijk van Israël (ook wel aangeduid als 'huis van Israël') na hun ballingschap naar Assyrië opgegaan zijn in andere volkeren en teruggekeerd waren en opgenomen zijn onder het Joodse volk. Onder Israël wordt door hen dus het Joodse volk verstaan, zowel in zijn etnische als in zijn godsdienstige hoedanigheid. Het voortbestaan van 'Israël' in deze zin stelt de kerk voor grote vragen naar haar eigen identiteit en positie in relatie tot God. Zij doen geen van drieën iets met 'Israël' in zijn oorspronkelijke hoedanigheid van twaalf stammen en met oudtestamentische heilsprofetieën die Israël in die hoedanigheid betreffen. Hun versmalde Israël-begrip werkt als een raster dat op de geschiedenis gelegd wordt, waardoor ook het Joodse volk in de diaspora ten tijde van Jezus vrijwel buiten beeld raakt.

Op het punt van de relatie tussen kerk en jodendom kan bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof geconstateerd worden, dat zij weliswaar zeer duidelijk zijn over de theologische antithese tussen jodendom en kerk (zij spreken respectievelijk over een schisma, kloof en twee wegen), maar dat zij de kerk niet boven 'Israël' willen verheffen als zou de kerk beter zijn dan Israël. Ieder van hen spreekt zich erover uit, dat de kerk niet beter is dan Israël (het jodendom). De kerk loopt in dezelfde valkuil als Israël, stelt Miskotte. Christus wordt in de kerk (het christendom en het proces van kerstening van de wereld) telkens opnieuw gekruisigd, stelt Van Ruler. En

Berkhof stelt, dat de verbondsdialektiek waar Israël mee worstelde, overgegaan is op de kerk. Het negatieve waardeoordeel dat zij daarmee geven over Israël in zijn hoedanigheid van het Joodse volk ten tijde van Jezus en het latere jodendom (waartussen Miskotte, Van Ruler en Berkhof geen duidelijk onderscheid maken), mag men niet geïsoleerd zien van de zelfkritiek op de kerk. Elk van hen geeft bovendien aan dat Israël terecht en begrijpelijk een aantal vragen aan de kerk stelt waar de kerk geen pasklare antwoorden op heeft en die de kerk bewust maken van de eigen – niet vanzelfsprekende – positie in de relatie van God met de wereld.

Ook kan als overeenkomst tussen Miskotte, Van Ruler en Berkhof worden aangetekend, dat zij grote terughoudendheid betrachten inzake het leggen van een verband tussen de landbelofte aan Abraham / Israël en de stichting van de staat Israël, waarin in christelijke kring wel een vervulling gezien wordt van oudtestamentische heilsprofetieën. Ieder van hen kent aan de stichting van de staat Israël een bijzondere betekenis toe in de zin van een teken van Gods verbondenheid met Israël. Maar een heilshistorische duiding, als zou de stichting van de staat de vervulling van oudtestamentische heilsprofetieën zijn, wijzen zij af, mede gezien het ontbreken van vrede tussen de staat Israël en de andere volkeren in het Midden Oosten. Ook wijzen zij een claim op grondgebied vanwege de landbelofte aan Abraham af; Miskotte en Berkhof doen dit mede vanwege hun kritische houding naar een historiserend lezen van het Oude Testament; Van Ruler legt de landbelofte uit als verbond van God met de hele aardbodem ('pars pro toto'). Bij elk van hen is verwondering te merken over het ontstaan van de staat Israël; bij Berkhof treedt een verschuiving op van hoopvolle verwondering (vroeger werk) naar kritische belangstelling (later werk).

In het kader van de eschatologie in samenhang met de relatie God-Israël komen de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof overeen op het punt van de marginale aandacht daarin voor Israël als volk. In hun benaderingen wordt in Christus de relatie van God met Israël verbreed naar alle volkeren en dat blijft zo tot in het eschaton; er is in de benaderingen van Miskotte, Van Ruler en Berkhof bij de voleinding van alle dingen geen zelfstandige positie voor Israël als volk ten opzichte van de andere volkeren. Israël wordt door hen dus niet buitengesloten van de toekomst van God met de wereld, maar de bijzondere positie die Israël had door de verkiezing van Abraham en het Sinaï-verbond is opgeheven als God 'alles in allen' is. Miskotte en Van Ruler gaan er daarbij van uit, dat de band die God met Israël in het verleden had blijft voortbestaan tot in de toekomst; Berkhof laat de mogelijkheid open voor een hernieuwde toewending van God naar Israël in het eschaton.

Over het geheel genomen komen de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof overeen op het punt van de historische discontinuïteit. Geen van hen koppelt de verzoening tussen God en de mens zoals zij die in Christus gerealiseerd zien terug naar Israël als volk en verbondspartner van God. De focus ligt bij elk van hen op Israël in het verleden en op de betekenis van de relatie tussen God en Israël in het verleden. De relatie tussen God en Israël in het verleden is voor elk van hen van betekenis voor de bezinning op de kerk in het heden; de ecclesiologische noties die zij daaraan ontleen hebben voor hen met name te maken met de apostolaire roeping van de kerk in de wereld. De vraag wie God uiteindelijk voor Israël is, is voor elk van hen ondergeschikt aan de vraag naar de vernieuwing van het menszijn. De relatie God-Israël is daarom van ondergeschikte betekenis in de theologische con-

cepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof en Israël blijft voor elk van hen een hoofdstuk apart in hun theologie; de verkiezing van Israël en het verbond met Israël hebben voor hen geen integrerende betekenis voor hun visie op de vernieuwing van de relatie tussen God en de mensheid als geheel. Het heil Gods is via Israël naar de volkeren gegaan en het blijft daar ook; de relatie van God met Israël staat daar los van en is op zichzelf genomen niet van blijvende betekenis in de concepten van deze drie theologen.

5.5.3 *Verschillen*

Naast overeenkomsten zijn er ook verschillen aan te wijzen tussen de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof. Met name moet gewezen worden op de consequentie van het verschil in uitgangspunt voor de reflectie op de relatie God-Israël tussen enerzijds Miskotte en Van Ruler en anderzijds Berkhof. Miskotte en Van Ruler denken vanuit de notie ‘verkiezing’ over de relatie God-Israël; Berkhof benadert de relatie God-Israël vanuit de notie ‘verbond’. In de benaderingen van Miskotte en Van Ruler gaat de verkiezing van Abraham vooraf aan het verbond van God met Israël ten tijde van Mozes. Berkhof beschouwt de verkiezing van Abraham als een onderdeel van het verbond met Israël. Voor Miskotte en Van Ruler blijft de trouw van God aan de verkiezing van Abraham en in het verlengde daarvan van Israël een vaststaand gegeven, ondanks hun visie op het tekortschieten van Israël in de verbondsrelatie met God.

In de benadering van Berkhof ontstaat op dit punt echter theologische discontinuïteit, omdat de verkiezingsrelatie verandert onder invloed van de gewijzigde verbondsverhouding: in de opstanding van Christus komt het nieuwe verbond tot vervulling en gaat de relatie van God met Israël op in zijn relatie met de wereld als geheel. God gaat zover in zijn inzet om de mensheid te redden, dat hij in Christus zijn relatie met Israël (tijdelijk) opgeeft.¹⁹³⁴ In eschatologisch perspectief wordt deze discontinuïteit weliswaar opgeheven, maar in het heden is er geen sprake meer van een verkiezingsrelatie van God met Israël. Voor Berkhof kan dit zonder probleem samengaan met een pleidooi voor blijvende bezinning in de kerk op de relatie met Israël, omdat hij de mogelijkheid van een toewending van God tot Israël openlaat, ondanks de verwerping van Jezus als de messias door ‘Israël als geheel’. Dit is dan echter niet te danken aan de verkiezing van Abraham (Israël), maar aan de algemene genadige gezindheid van God jegens de mensheid als geheel met inbegrip van Israël. Miskotte en Van Ruler denken veel meer in termen van een voortgaande verbondenheid van God met Israël; zij laten de verkiezing van Israël namelijk niet opgaan in de vervulling van het nieuwe verbond in Christus.

In hun waardering voor het Oude Testament verschillen Miskotte en Van Ruler ook van Berkhof. Miskotte wijst op het tegoe van het Oude Testament op het punt van de kennis aangaande God, met name waar het gaat om zijn barmhartigheid. Van Ruler beschouwt de gave van de wet aan Israël als paradigma voor de heilsrelatie van God met de wereld. Voor Berkhof staat het Oude Testament in het teken van de

¹⁹³⁴ In ‘God’s Omnipotence and Human Freedom’ (in: D.F. Tolmie (ed.), *Essentialia et Hodierna, oblata P.C. Potgieter*, Acta Theologica 2002, Supplementum 3, 169-186) gaat A. van de Beek er op in, dat Berkhof ook in de christologie de ‘causa prima’ en ‘causa secundae’ verwisselt, waardoor bij hem discontinuïteit ontstaat.

openbaring van de onmacht van de mens om uit het probleem van de schuld jegens God te komen. Bij Miskotte en Van Ruler overheerst het theologische perspectief, bij Berkhof staat het antropologische perspectief op de voorgrond: wie de mens is, komt bij Berkhof nadrukkelijker in beeld dan bij Miskotte en Van Ruler en dan met name in negatieve zin.

In dit verschil staat Miskotte in vergelijking met Van Ruler dichter bij Berkhof. Van Ruler stelt, dat in Israël het ware menszijn is geopenbaard, terwijl Miskotte en Berkhof dat in Christus geopenbaard zien. Maar zowel Miskotte als Van Ruler is positiever in de waardering voor het Oude Testament als geschiedenis van de openbaring van Gods wezen in Israël, waar Berkhof negatief is in zijn beoordeling van de verbondsgeschiedenis van God met Israël en daar niet of nauwelijks aanknopingspunten in ziet voor het ontwikkelen van een antropologie. Het christocentrisme van Berkhof is in sterke mate bepalend voor zijn (negatieve) beoordeling van de weg van God met Israël in het Oude Testament, terwijl bij Miskotte en Berkhof de positieve zijde van de verkiezing van Israël en Gods soevereiniteit in zijn relatie met Israël zoals beschreven in het Oude Testament zwaarder blijft meewegen.

Het blijkt, dat het perspectief van waaruit ingezet wordt mede bepalend is voor de verschillen die tussen Miskotte, Van Ruler en Berkhof genoemd kunnen worden op het punt van de relatie God-Israël. Zo zien Miskotte en Berkhof de verwerping door Israël van Jezus als de messias als een keuze van het volk, terwijl Van Ruler daar een ingrijpen van God in ziet. Bij Van Ruler blijft er daardoor in nieuwtestamenteisch perspectief meer ruimte en hoop voor Israël als volk, dan bij Miskotte en Berkhof; zij zijn kritischer in hun uitspraken over de verwerping van Jezus als de messias dan Van Ruler is. In vergelijking met elkaar is Miskotte zakelijker in zijn beschrijving van de verwerping van Jezus als de messias door Israël; Van Ruler is daarin milder en Berkhof is (ondanks zijn latere nuanceringen) daarin het meest negatief. Dit leidt tot verschil in interpretatie van de verwerping. Bij Miskotte is met de verwerping van Jezus als messias door Israël niet het laatste gezegd, omdat Gods ja het menselijk nee omvat. Voor Van Ruler is het ondenkbaar dat de niet te doorgronden betrokkenheid van God in de verwerping van Jezus als messias zich tegen Israël zou kunnen keren. Bij Berkhof blijft Israël in de schuld steken en komt het de verbondsdialektiek niet te boven tenzij door bekering tot en zo: een positieve keuze voor God.

Voor wat betreft het gesprek met Israël – waar zij ieder van harte voorstander voor waren – kan ook gewezen worden op verschillen tussen Miskotte, Van Ruler en Berkhof. Voor Miskotte zou het in het gesprek met het jodendom erom gaan dat de kerk zich door het jodendom laat bevragen en bereid is van het jodendom te leren. Voor Van Ruler heeft het gesprek met Israël het karakter van een leergesprek met de bedoeling Israël tot het inzicht te brengen dat Jezus de messias is; het gesprek heeft daardoor een zekere eenzijdigheid (de vragen van Israël dienen het gespreksdoel). Berkhof pleit voor het gesprek met Israël in de zin van een oecumenische dialoog, waarbij het jodendom als oudere broer van de kerk beschouwd wordt. In het gesprek met het jodendom zou Miskotte onder meer willen ingaan op het uitblijven van de voleinding (voor het jodendom is dat volgens Miskotte een bewijs dat Jezus niet de messias kan zijn); Van Ruler zou duidelijk willen maken dat het heil in Christus niet geestelijk is, maar in de concrete werkelijkheid van het bestaan ingaat (en dus dichter bij het jodendom staat dan men vanuit het jodendom zou

denken); volgens Berkhof zou het gesprek met Israël zich moeten richten op de vraag naar de vervulling van het nieuwe verbond. Hoewel hun invalshoek voor het gesprek met Israël verschilt, geven zij ieder aan dat de kerk in deze de legitimiteit van de vragen vanuit het jodendom zou moeten erkennen.

Tenslotte zij op het verschil in visie op de geschiedenis gewezen tussen Miskotte en Berkhof enerzijds en Van Ruler anderzijds. Voor Miskotte en Berkhof is Christus het middelpunt van de geschiedenis; Van Ruler beschouwt het eschaton als het trekpunt van de geschiedenis. Wel is er een verschil in de manier waarop Miskotte en Berkhof Christus tot middelpunt van de geschiedenis maken. Miskotte benadert de komst van Christus meer vanuit een historisch perspectief: omdat God eens met de mens begonnen is, wil hij ook dat het weer goed komt met de mens. De komst van Christus is voor Miskotte een centraal keerpunt in de geschiedenis. Berkhof benadert de komst van Christus vanuit een existentiële invalshoek: de existentiële verbondsdialektiek – die van alle tijden is – komt tot een oplossing in Christus; Christus is het antwoord op de diepste zingevingsvraag van de mens. Naast de meer historische en existentiële benaderingen van respectievelijk Miskotte en Berkhof staat de eschatologische benadering van Van Ruler ten aanzien van de komst van Christus. Voor Van Ruler markeert de komst van Christus een nieuwe tijd in de beweging van het menselijk bestaan in de richting van het aanbreken van het rijk Gods in volheid: alle handelen van God in de geschiedenis wordt door dit doel bepaald, zodat men alleen van daaruit (vanuit het eschatologisch perspectief) een goed zicht krijgt op de geschiedenis van God met de wereld. Zoals hierboven bij de opsomming van overeenkomsten tussen hen werd opgemerkt, betekent het verschil tussen Miskotte en Berkhof enerzijds en Van Ruler anderzijds niet, dat Israël bij Van Ruler een zelfstandige positie krijgt in eschatologisch perspectief; in de vernieuwing van het menszijn bij de komst van Christus in volheid valt bij elk van hen het onderscheid tussen Israël en de volkeren weg.

5.5.4 Vragen

Op basis van de in het voorgaande beschreven onderzoek naar de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof en de vergelijking daarvan zijn er een aantal vragen die nadere doordenking verdienen in samenhang met het spreken over God. Deze vragen zijn gerelateerd aan de beginvraag van het onderzoek van hun theologie op het punt van de relatie God-Israël, namelijk naar de veranderlijkheid van God in zijn relatie met Israël: raakt het latere handelen van God aan de continuïteit van zijn eerder begonnen relatie met Israël? Als dit zo zou blijken te zijn, dan raakt dit het kerkelijk getuigenis aangaande de trouw van God waaraan hoop ontleend wordt voor de wereld. Alvorens dan te concluderen dat er minder hoop voor de wereld is, zou eerst de doordenking van de eventuele discontinuïteit in de relatie God-Israël nadere aandacht verdienen. Mogelijk liggen aan de geconstateerde discontinuïteit in de relatie God-Israël bepaalde dogmatisch-systematische keuzen ten grondslag waarvoor een alternatief zou kunnen zijn. Om hier opheldering in te krijgen is onderzoek gedaan naar historische en theologische continuïteit en discontinuïteit in de theologie van Miskotte, Van Ruler en Berkhof op het punt van hun visie op de relatie God-Israël.

Gebleken is, dat in elk van de drie bestudeerde concepten historische discontinuïteit in de relatie God-Israël ontstaat door het overbrengen van de relatie van God met Israël naar de christologie met daarbij een negatief oordeel over Israël: voor Miskotte, Berkhof en Van Ruler is de afwijzing (verwerping) van Jezus als messias door Israël een breukpunt. In de benadering van Berkhof ontstaat bovendien theologische discontinuïteit doordat in zijn interpretatie van de nieuwe verbondsverhouding van God met de mensheid de bijzondere plaats van Israël als verbondspartner komt te vervallen; hij rekent de verkiezing van Abraham (en in hem van Israël) tot het oude verbond en met de verandering van die verbondsverhouding verdwijnt ook de bijzondere positie van Israël op grond van de verkiezing door God. Bij Miskotte en Van Ruler blijft er theologische continuïteit in de relatie van God met Israël, omdat zij het verbond van God met Israël beschouwen als een toespitsing van de onvoorwaardelijke verkiezing van Abraham en in hem van Israël; een verandering in de verbondsrelatie doet daar niet aan af. Weliswaar is bij elk van hen sprake van discontinuïteit in de relatie God-Israël, in eschatologisch perspectief voorzien zij een herstel van de relatie van God met Israël en van Israël met God – zij het dat dit een ‘rest’ van Israël betreft en niet Israël in zijn oorspronkelijke samenstelling van twaalf stammen. Dit leidt tot een aantal vragen die nadere doordenking verdienen in samenhang met het kerkelijk getuigenis aangaande de trouw van God.

Allereerst is er de vraag naar de relatie tussen een existentieel-soteriologische benadering (zoals van Miskotte, Van Ruler en Berkhof) en de geschiedenis van de relatie van God met Israël en de volkeren. In elk van de concepten wordt een analogie-model gehanteerd voor de interpretatie van de geschiedenis: zoals het toen was – zo is het nu ook; zoals het toen met Israël was, zo is het nu ook met de mensheid. In een dergelijke benadering ligt het vergelijkingspunt in het verleden en wordt dat als een in de geschiedenis geïsoleerd gebeuren vertaald naar het heden. Het gaat om een stand van zaken waar een later moment in de geschiedenis aan gespiegeld wordt; dit is in feite een statische benadering van de geschiedenis. In deze benadering valt het unieke van het punt van vergelijking (Israël) weg en wordt een momentopname uit de geschiedenis tot standaard gemaakt; er is geen oog voor wat er na dat moment gebeurd is en of dat mogelijk al besloten lag in de momentopname waar men de analogie in ziet of aan wat daaraan voorafging (toekomstbeloften). Het modelmatige in deze benadering betekent ook dat er discontinuïteit optreedt: men maakt een sprong in de tijd om de analogie tot stand te brengen.

De vraag is of een dergelijk analogiemodel recht kan doen aan een ontwikkeling die zich in de loop der tijd heeft voorgedaan en die meegewogen moet worden in de vergelijking tussen de latere gebeurtenis en de eerdere gebeurtenis. Staat Israël inderdaad model voor de mensheid als geheel, dan is de ontwikkeling van de relatie God-Israël bijzaak. Maar in de universele duiding van de relatie God-Israël (in de analogie-modellen van Miskotte, Van Ruler en Berkhof) wordt niet verdisconteerd, dat naast de relatie van God met Israël de relatie van God met de volkerenwereld doorging: de nadrukkelijke focus op Israël doet geen recht aan de eigen positie van de volkeren in de relatie van God met de wereld. Hun lot hing niet van Israël af, alsof Israëls opstelling ten opzichte van God daarvoor bepalend zou zijn. De andere volkeren hielden een eigen positie ten opzichte van God en bleven zelf verantwoordelijk voor hun relatie met God: alleen door de Heer van Israël te erkennen als God kregen ze deel aan de zegen voor Israël.

Doordat in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof dit aspect geheel naar de achtergrond verdwijnt, verliest ook Israël zijn eigen positie in de relatie van God met de mensheid als geheel en zijn de ontwikkelingen die zich in de relatie God-Israël voordoen niet meer van betekenis voor de relatie van God met de volkeren. Met name kan hier gevraagd worden naar de betekenis van de verstrooiing van Israël onder de volkeren: wordt de diaspora voldoende meegewogen in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof? Juist het opgaan van Israël onder de andere volkeren (deels herkenbaar, deels niet meer) compliceert het analogie-schema dat mede ten grondslag ligt aan de existentieel-soteriologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof: het is een ontwikkeling in de relatie God-Israël die niet in het model past (geen van hen doet er in dat verband iets mee), die volgens hen wel tot nadenken stemt (het voortbestaan van Israël naast de kerk), maar waar zij geen van drieën een antwoord op hebben (ook niet in de context van hun eschatologie). Vandaar de vraag: wat te doen met het historische gegeven van de diaspora van Israël in het kader van de interpretatie van de relatie God-mensheid?

Een eerste terrein waarop deze vraag doorwerkt is dat van de christologie. In elk van de drie concepten wordt de verwerping van Jezus als messias toegeschreven aan het volk Israël als geheel. Berkhof doet dat het meest expliciet, maar ook in de concepten van Miskotte en Van Ruler is dit het sjabloon waarin gedacht wordt. Men kan hierbij allereerst de vraag stellen hoe zich de generalisatie in de manier waarop Miskotte, Van Ruler en Berkhof de verwerping van Jezus als messias aan Israël toeschrijven verhoudt tot het gegeven van de aanhang die Jezus in Israël ook had. Ook zou dan bezien moeten worden of zij voldoende meewegen, dat het rabbijnse jodendom ten tijde van Jezus niet model kan staan voor het Joodse volk in de diaspora, terwijl Jezus ook niet bij heel Israël in de diaspora bekend was en daarom ook niet als messias verworpen is. Hun versmalde Israël-begrip heeft consequenties op het terrein van de christologie, ten nadele van Israël. Wordt de historische situatie van het volk Israël ten tijde van Jezus voldoende meegenomen in het beeld dat Miskotte, Van Ruler en Berkhof geven van de verwerping van Jezus? In hun concepten wordt een zware last gelegd op Israël. Wel menen zij die last te verminderen door te stellen dat de kerk en de andere volkeren niet anders zouden hebben gedaan dan Israël. Maar dat is dan een interpretatie binnen hun eigen existentieel-soteriologische concept, waarin Israël model staat voor de mensheid – ook in het verzet tegen God en de afwijzing van Jezus als messias.

Een gegeven is, dat Miskotte, Van Ruler en Berkhof de verwerping van Jezus te ongenueanceerd aan het hele volk toeschrijven en daar onder meer het gegeven van de diaspora van Israël niet in verdisconteren. Een punt van overweging is, wat de consequentie zou zijn als de diaspora van Israël meer mee gewogen zou worden in de gedachtegang omtrent de verwerping van Christus. Dat geldt eveneens voor het versmalde Israël-begrip dat Miskotte, Van Ruler en Berkhof hanteren: doen zij daarmee wel voldoende recht aan bijbels-theologische gegevens aangaande de verstrooiing van Israël onder de volkeren en beloften van terugkeer uit de ballingschap, of komen oudtestamentische gegevens dienaangaande in een ander licht te staan door de komst van Christus? In de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof doet zich in samenhang met de christologie historische discontinuïteit voor, die vragen oproept naar de trouw van God in de relatie met Israël. Tegen die achtergrond komt de vraag op: blijft er historische continuïteit in de relatie God-Israël als

het gegeven van de diaspora van Israël geïntegreerd wordt in de opzet van de christologie?

In deze zelfde lijn liggen andere vragen op dogmatische deelgebieden in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof. Op het terrein van de pneumatologie vindt bij hen de eerder genoemde universalisatie plaats van oudtestamentische heilsbeloften aan Israël, zonder dat deze door hen nog specifiek op Israël worden betrokken (zoals bijvoorbeeld Jeremia 31); een verband tussen de gave van de Geest en herstel van Israël (Ezechiël 36-37) wordt door hen niet gelegd of uitgewerkt naar Israël als volk in de geschiedenis. Dit kan verklaard worden uit hun christologie, waarin bij hen de historische context van het messias-zijn van Jezus naar de achtergrond geraakt en zij grote nadruk leggen op het existentiële in de betekenis van zijn komst (het mens-zijn te volbrengen). In het verlengde daarvan past een pneumatologisch concept waarin het meer om de mens gaat die door de Geest van Christus vernieuwd wordt, dan dat de gave van de Geest een onderpand zou zijn van heilsbeloften aan Israël. De vraag die in samenhang daarmee gesteld kan worden is: zou er in de pneumatologie een integratie van het beloftekenarakter van de gave van de Geest (toegezegd aan Israël) moeten zijn en zo ja, wat voegt dat toe aan het universele perspectief waarin Miskotte, Van Ruler en Berkhof de gave van de Geest zien?

Op het terrein van de soteriologie leidt de historische discontinuïteit in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof ertoe, dat er geen terugkoppeling plaats vindt van de verzoening in Christus naar Israël als volk. Israël is in geen van hun concepten buitengesloten van verzoening, maar dan betreft het de mogelijkheid tot verzoening tussen God en individuen. Miskotte, Van Ruler en Berkhof denken niet in termen van een verzoening tussen God en het volk als geheel. Zij stellen, dat in nieuwtestamentisch perspectief het onderscheid tussen Israël en de volkeren is weggefallen. Daarom heeft Israël als volk in het kader van hun soteriologie geen aparte positie meer. Hun zienswijze moge in existentieel opzicht kloppen (bij God is geen aanzien des persoons), de vraag is of zij daarmee voldoende recht doen aan de nieuwtestamentische gegevens die blijk geven van een eigen plaats van Israël als volk in de geschiedenis van de relatie van God met de mensheid als geheel. Hier zit een structurele vraag onder, namelijk naar de relatie tussen existentie (zijn) en geschiedenis (worden). Op het punt van de soteriologie kan bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof een spanningsveld geconstateerd worden tussen hun universele toepassing van de betekenis van de verzoening in Christus en de historische discontinuïteit in hun concepten op het punt van de relatie God-Israël. Dit leidt tot de vraag: welke betekenis moet men toekennen aan de voorgeschiedenis die geleid heeft tot een existentiële crisis in de relatie God-Israël, met name waar het gaat om consequenties daarvan voor het handelen van God ten gunste van het opheffen van die existentiële crisis en hoe verhoudt zich dat tot de soevereiniteit van God? Of, wat cru geformuleerd: kon God van Israël als volk af, of moest hij wel met Israël doorgaan? Op de terreinen van ecclesiologie en apostolaat grijpen de vragen die bij de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof gesteld kunnen worden ineen. Elk van hen spreekt over de kerk als volk van God en legt hierbij een verband met Israël, deels vanuit het hierboven genoemde analogiedenken (zoals Israël geroepen was, zo is nu de kerk geroepen), deels ook vanuit een interpretatie van de positie van Israël als volk na de dood en opstanding van Jezus. Voor Miskotte, Van Ruler en Berkhof is de kerk het nieuwe Israël, maar dan wel met een voortzetting daarin van Israël als

volk: een deel van Israël heeft Jezus wel erkend als de messias. Dit nieuwe gods-volk neemt – zo is de gedachte bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof – de apostolaire taak over die Israël weliswaar had, maar niet is nagekomen; ter wille van het getuigenis van Gods heil is daarom het nieuwe Israël in het leven geroepen. Naast de vraag of de volkeren die tot geloof in Jezus gekomen zijn de identiteit van Israël krijgen, is in dit verband ook de vraag of Israël wel die roeping had die Miskotte, Van Ruler en Berkhof suggereren. Het niet voldoen door Israël aan de roeping die Miskotte, Van Ruler en Berkhof aan Israël toeschrijven brengt namelijk met zich mee, dat zij in termen van een breuk tussen God en Israël denken waarvan de verwerping van Jezus als de messias de uiteindelijke consequentie was. Naar aanleiding hiervan kan in het kader van het doordenken van de continuïteit en discontinuïteit in de relatie God-Israël gevraagd worden: staat of valt de relatie God-Israël met het niet voldoen van Israël aan wat God voor ogen stond? Deze vraag betreft zowel de theologische discontinuïteit die bij Berkhof geconstateerd werd, als de historische discontinuïteit in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof.

Tenslotte kan bij de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof gevraagd worden naar de consistentie op het punt van de eschatologie en een eigen positie voor Israël als volk in het eschaton. Zij geven zelf aan een spanningsveld te zien in de relatie tussen kerk en Israël (jodendom, Joodse volk) vanwege de afwijzing van Jezus als de messias door Israël. Wel laten zij ieder de mogelijkheid open voor een toekomstige toewending van God naar Israël als volk. Maar in hun eschatologische concepten trekken zij die lijn niet door en trekken zij hun interpretatie van de universele betekenis van het nieuwe verbond door tot in het eschaton: het gaat om het nieuwe menszijn. Dat komt wel overeen met hun universele interpretatie van het nieuwe verbond, maar het staat op gespannen voet met de ruimte die zij laten voor een toewending van God naar Israël als volk in het eschaton: zij geven in eschatologisch perspectief geen invulling aan de eigen plaats van Israël als volk waaraan een nieuw verbond was toegezegd. Het blijkt dat de interpretatie van de vervulling van het nieuwe verbond mede bepalend is voor de plaats van Israël in eschatologisch perspectief. In de eschatologie valt de beslissing en daarom doen zich vanuit dat perspectief een aantal vragen voor die aan de interpretatie van de belofte en vervulling van het nieuwe verbond raken: voor wie is dat nieuwe verbond bestemd, wat heeft dat voor consequenties en wanneer komt het tot vervulling? Op basis van het onderzoek van de relatie God-Israël in de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof zou op die vraag nadere doordenking moeten plaats vinden, teneinde inzicht te verkrijgen of het mogelijk is in termen van historische en theologische continuïteit te spreken over de relatie van God met Israël en aan te geven wat de betekenis daarvan is voor het spreken over God door de kerk.

6. Verder met Israël

6.1 DE DYNAMIEK IN GOD

Tegen de achtergrond van de bezinning op het christelijk spreken over de trouw van God ging het in dit onderzoek om de vraag naar de veranderlijkheid van God in relatie tot Israël: blijft God dezelfde of verandert hij in zijn relatie met Israël? Het antwoord op die vraag heeft consequenties voor het dogmatisch-systematische discours, niet alleen op het punt van de ecclesiologie (waar het gaat om de relatie tussen christendom en jodendom), maar ook op het punt van de christologie (betekenis van Jezus voor Israël en de volkeren), de soteriologie (verzoeningsleer in relatie tot Israël), de pneumatologie (gave van de Geest en Israël) en de eschatologie (toekomstbeloften aan Israël als volk). Om hier duidelijkheid in te verkrijgen is specifiek onderzoek gedaan naar de theologische concepten van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof op het punt van de relatie God-Israël.

Uit het onderzoek van hun theologie komt naar voren, dat hun existentieel-soteriologische benadering op gespannen voet staat met een historische duiding van de relatie van God met Israël als volk. Israël wordt bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof tot model voor de mens, waardoor de zelfstandige relatie van God met Israël als volk in zijn concrete hoedanigheid naar de achtergrond verdwijnt. Door hun interpretatie van de afwijzing en verwerping van Jezus als de messias door Israël ontstaat er in de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof een historische discontinuïteit in de relatie God-Israël: God gaat (tijdelijk) niet verder met Israël in zijn historische hoedanigheid als volk. Bij Berkhof ontstaat bovendien theologische discontinuïteit, omdat God met de opstanding van Jezus een nieuwe invulling geeft aan zijn relatie met de wereld: de verbondsgeschiedenis met Israël is (tijdelijk) voorbij. Bij elk van hen ligt de continuïteit in het handelen van God besloten in Christus; de kerk neemt in hun concepten de taak van Israël als godsgetuige over door wie God zijn heil op aarde wil laten representeren.

In de benaderingen van Miskotte, Van Ruler en Berkhof is de afwijzende houding van Israël ten opzichte van God (het sterkst tot uiting komend in de afwijzing van Jezus als de messias) in belangrijke mate bepalend voor hun visie op de relatie van God met Israël: alsof het voor God daarmee ophield. Toch kan aan de andere kant gewezen worden op de grote betekenis die Miskotte, Van Ruler en Berkhof toekennen aan die wezenskenmerken van God waar zij vanuit hun reflectie op de relatie God-Israël universele betekenis aan hechten. In die zin werkt de interpretatie die door hen aan de relatie God-Israël gegeven wordt veel sterker door dan op het eerste gezicht het geval lijkt te zijn. Bij Miskotte komt de soteriologie in een ander licht te staan door zijn ontdekking van het tegengestelde van het Oude Testament in de zin van de barmhartigheid van God. Bij Van Ruler brengt de doordenking van de relatie God-Israël op het punt van de afwijzing van Jezus als de messias hem tot het inzicht dat God ook de schuld van de mens insluit in zijn genade. Berkhof interpreteert de relatie God-Israël in de richting van de alles overheersende trouw van God die –

ondanks de ontrouw van de mens – altijd gericht is op uitredding en heil en die daar zijn handelen op aanpast.

Dit valt des te meer op, omdat bij elk van hen in hun spreken over de relatie God-Israël discontinuïteit geconstateerd is. Met die discontinuïteit komt de notie van de trouw van God onder druk te staan. Immers, trouw impliceert duurzaamheid in een relatie en als die duurzaamheid eruit verdwijnt, staat dat op gespannen voet met de trouw. Toch willen Miskotte, Van Ruler en Berkhof ten principale geen afbreuk doen aan het christelijk belijden van de trouw van God. Vandaar dat zij op het punt van de relatie God-Israël de trouw van God niet ontkennen, maar het erop houden dat er sprake is van een inhoudelijke ontwikkeling in de relatie, die anders is dan de oorspronkelijke bedoeling ervan. Met andere woorden: wel een verandering in de relatie van God met Israël, maar geen verandering in God zelf. Miskotte, Van Ruler en Berkhof grijpen hierbij terug op het bredere kader waarin zij de relatie God-Israël geplaatst hebben: al het handelen Gods beoogt het heil voor de wereld en de mensheid als geheel. Maar zij gaan er daarbij van uit, dat God op de oorspronkelijke bedoeling van zijn relatie met Israël kon terugkomen en dat dit dan geen afwijking van zijn trouw zou zijn. Juist hier zit de spanning in hun benaderingen, die het duidelijkst tot uiting komt in het feit dat zij in hun eschatologie niets meer doen met een eigen positie van Israël in de relatie van God met de wereld. De bij hen geconstateerde discontinuïteit op het punt van de relatie God-Israël kan daarom aangemerkt worden als een inconsistentie in hun theologische concepten.

De vraag is of deze inconsistentie (mede samenhangend met het in hoofdstuk 5 geschetste analogie-denken) te voorkomen is. Het antwoord daarop is positief. Men zou dan primair vanuit de godsleer naar de relatie God-Israël moeten kijken en van daaruit de vragen moeten beantwoorden die zich voordoen op het punt van de christologie. De godsleer kan gezien worden als hermeneutische sleutel tot het verstaan van de relatie van God met Israël en van daaruit met de mensheid als geheel; in die context valt de komst van Christus, niet als nieuwe inzet (discontinuïteit), maar in lijn met de relatie van God met Israël en via Israël met de wereld (continuïteit). Een aanknopingspunt hiervoor ligt in datgene wat Miskotte, Van Ruler en Berkhof vanuit hun reflectie op de relatie God-Israël ontdekt hebben over het wezen van God, maar wat zij niet consequent toepassen op Israël door hun analogische geschiedenismodel (passend bij hun existentieel-soteriologische benadering). Men zou de dynamiek die in hun godsleer naar voren komt veel duidelijker als leidraad kunnen gebruiken dan Miskotte, Van Ruler en Berkhof doen. Het toepassen van de noties van barmhartigheid (Miskotte), genadige verkiezing (Van Ruler) en veranderbare trouw (Berkhof) op de relatie God-Israël kan voorkomen, dat er op het terrein van de christologie discontinuïteit ontstaat: de afwijzing van Jezus als de messias (door een deel van Israël) wordt binnen de relatie van God met Israël ondervangen door God zelf. Met name de notie van de barmhartigheid moet hierin als constante aangemerkt worden: ondanks alles blijft Gods barmhartigheid jegens Israël. De breedte van deze barmhartigheid krijgt gestalte in de genadige toewending van God naar de mensheid als geheel in de verkiezing van Israël en in Gods trouw aan deze verkiezing, die hem in staat stelt met Israël een onvoorziene weg te gaan. Niet alleen de theologische discontinuïteit in de benadering van Berkhof, maar ook de historische discontinuïteit in de benadering van Miskotte, Van Ruler en Berkhof afzonderlijk wordt voorkomen door de relatie God-Israël te doordenken vanuit de barmhartig-

heid Gods. Het betekent ook, dat de voortzetting van de relatie van God met Israël niet afhankelijk is van het handelen van Israël als verbondspartner; de dragende grond ervoor is God zelf.

In een benadering van de relatie God-Israël vanuit de godsleer kan ook recht gedaan worden aan het universele karakter van de barmhartigheid Gods inclusief een onderscheid dat gemaakt kan worden tussen de positie van Israël en de positie van de volkeren in de relatie van God met de mensheid als geheel: de barmhartigheid geldt allen, maar de relatie van God met Israël is de weg waarlangs Gods barmhartigheid de andere volkeren bereikt. In zijn barmhartigheid jegens de mensheid als geheel kiest God Israël als volk waardoor hij zijn barmhartigheid aan alle volken zal doen toekomen. Zou hij zijn barmhartigheid jegens Israël opgeven, dan zou dat een breuk zijn in Gods barmhartigheid jegens de andere volkeren: door zijn relatie met Israël wil God de andere volkeren bereiken. In die zin is de verkiezing van Israël richtinggevend voor de relatie van God met de mensheid als geheel en staat de relatie van God met Israël in het teken van het doel dat alle volkeren bereikt zullen worden met het heil en de zegen van God. Hiermee is ook een beweging in tijd en ruimte aangegeven; het gaat niet alleen om een existentiële uitbreiding van het heil en de zegen van God. Met andere woorden: het gaat ook over geografie en geschiedenis. Ook op dit punt zou aansluiting gezocht kunnen worden bij bepaalde theologische motieven die wel aanwezig zijn in de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof, maar niet uitgewerkt zijn door hen. Een aanknopingspunt is, dat zij ieder denken in termen van een concrete realisatie van het rijk Gods op aarde aan het einde der tijden. Vanuit Miskotte zou men kunnen doordenken op diens visie op het koningschap Gods in relatie tot Israël; vanuit Van Ruler zou men kunnen doordenken op diens opvatting dat de gave van de wet aan Israël het paradigma ziet voor de realisatie van Gods heil op aarde; bij Berkhof zou men verder kunnen denken vanuit de betekenis die hij toekent aan de landbelofte als sacrament van Gods trouw. Het geografisch-concrete doet volop mee in hun concepten: ieder van hen heeft oog voor een weg die God door de geschiedenis heen gaat om tot de realisatie van het rijk op aarde te komen.

Door bovendien de geschiedenis van de relatie van God met Israël niet vanuit de christologie, maar vanuit het eschaton te benaderen ontstaat er ruimte voor een nieuwe doordenking van de betekenis van de historische situatie van Israël als volk voor, tijdens als na de komst van Jezus. In het eschatologische perspectief van het Oude en het Nieuwe Testament wordt in concrete termen gesproken over hoop voor Israël als volk, over Jeruzalem als stad van vrede, over de volkeren die de God van Israël als Heer zullen erkennen en over God die alles in allen zal zijn. Weliswaar is het een perspectief dat de ganse aarde en alle volkeren omvat (de zegen van het godsrijk is universeel), maar over Israël en de volkeren wordt in termen van zelfstandige grootheden gesproken (bijvoorbeeld in Jesaja 11:10-12, Jeremia 33:7-9 en Romeinen 11:25-26; vgl. Romeinen 15:8-10). In dit eschatologische perspectief wordt ook in geografische zin (gelocaliseerd op aarde) over Jeruzalem gesproken als stad waarheen de volkeren zullen toestromen en over het land der belofte waarheen Israël uit de verstrooiing zal terugkeren. Zou men de vervulling van dit eschatologische perspectief geestelijk-existentieel duiden, dan doet dat afbreuk aan de concreetheid die erin beoogd wordt. Zou men dit eschatologische perspectief als reeds vervuld duiden, dan roept dat vragen op naar realiteit van bijvoorbeeld het

ontbreken van vrede tussen Israël en de andere volkeren en andere vormen van gebrokenheid in het menselijk bestaan.

Laat men het eschatologische perspectief in zijn volle omvang (ook in zijn concreetheid) staan als eindbestemming die nog niet bereikt is, dan schept dat ruimte voor een op feiten gerichte benadering van de historische situatie voor, tijdens en na de komst van Jezus. Denkend in termen van een relatie van God met de mensheid ontstaat dan namelijk een historische lijn waarlangs gedacht kan worden: het eschaton is wat het gaat worden, dit is de situatie zoals die was en is en er is een weg om te gaan van het ene naar het andere punt. Daarbij is de kortste afstand tussen twee punten mogelijk niet een rechte lijn; zoals men met een zeilboot overstag moet om het doel te bereiken, zo kunnen zich in het handelen Gods in relatie tot Israël en de volkeren (de mensheid als geheel) momenten voordoen die op een koerswijziging lijken te duiden, maar die dat – op de lange termijn van het eschatologische perspectief gezien – niet zijn. Om concreter te zijn en in een kernzin samen te vatten: wie linea recta richting het eschaton wil denken, zal de omstandigheden die tot de dood van Jezus leidden interpreteren als vertraging en zal daar een negatief oordeel aan verbinden in de richting van Israël. Bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof ziet men dat gebeuren, hoewel zij daar overigens niet de conclusie aan verbinden dat Israël op voorhand buitengesloten zou zijn van het toekomstige heil Gods. Maar door hun sterke fixatie op de christologie als het terrein waarop de beslissingen vallen verliezen zij het grotere eschatologische perspectief uit het oog waarin de afwijzing van Jezus als messias door een deel van Israël op geen enkele manier in negatieve zin doorwerkt naar Israël als volk. Juist dat laatste gegeven uit het eschatologische perspectief (de neutralisering van de eerdere afwijzing van Jezus als messias door een deel van Israël) zou men kunnen betrekken in een nieuwe door-denking van de betekenis van de historische omstandigheden van Israël voorafgaand aan, tijdens en na de komst van Jezus.

Op dit punt gekomen kan gewezen worden op het eerder genoemde historische gegeven van de diaspora van Israël. Miskotte, Van Ruler en Berkhof betrekken in hun visie op de afwijzing van Jezus als messias niet of nauwelijks het gegeven van de diaspora van Israël. Hoewel men niet kan zeggen, dat Israël in de diaspora Jezus heeft afgewezen, beschouwen Miskotte, Van Ruler en Berkhof de verwerping van Jezus als iets dat door het hele volk gedaan werd (waarbij zij overigens ook niet verdisconteren dat Jezus onder het Joodse volk ook aanhangers had). Maar wie – zoals ook ieder van hen in eschatologisch perspectief aangeeft te doen – vanuit een blijvende relatie van God met Israël denkt, zou de diaspora moeten meewegen als gegeven waarmee God zich had te verstaan in zijn relatie met Israël, ook op het moment van en na de afwijzing van Jezus als messias door een deel van Israël.

In dit verband zij erop gewezen, dat er geen breuk (geen discontinuïteit) is in de opdracht van Jezus aan zijn leerlingen om het evangelie van het koninkrijk aan Israël in de verstrooiing te verkondigen: zowel voor zijn dood als na zijn opstanding blijft de verkondiging van het evangelie in dat perspectief staan. De zendingsopdracht in Mattheüs 10:6 (om naar de verloren schapen van het huis van Israël te gaan) en zijn aankondiging van het wereldwijde getuige zijn van de leerlingen na hun vraag of in hun tijd het koninkrijk voor Israël hersteld zou worden (Handelingen 1:6-8) liggen in elkaars verlengde, ondanks de tussenliggende episode van de afwijzing van Jezus als messias door een deel van Israël. De grote lijn (het eschato-

logische perspectief van een terugkeer van Israël naar het land der belofte) bleef ononderbroken. Men zou zelfs – in de lijn van met name Van Ruler – kunnen stellen: de afwijzing van Jezus als de messias leidde ertoe, dat het evangelie van het koninkrijk onder alle volkeren verbreid werd en zo ook Israël in de diaspora kon bereiken. Hierbij kan men zowel denken aan het Joodse volk dat sinds de Babylonische ballingschap verspreid onder de volkeren woonde ('het huis van Juda'), als aan de onder de volkeren verdwenen afstammelingen van het tienstammig noordelijk rijk ('het huis van Israël'). Maar ook als men ervan uitgaat, dat deze laatstgenoemden al eerder zouden zijn teruggekeerd naar het land der belofte, dan nog zou men uit het oogpunt van het meewegen van de historische omstandigheid van de diaspora een veel genuanceerder visie kunnen ontwikkelen op de afwijzing van Jezus als de messias door een deel van Israël.

Het simpele schema van 'verwerping van Jezus door Israël – crisis en schisma in de relatie van God met Israël als volk – verbreiding van het evangelie naar de volkeren' komt in een ander licht te staan, als men recht doet aan het historische gegeven van de diaspora van Israël. Het wordt op zijn minst genuanceerd tot 'verwerping van Jezus door een deel van Israël – oplossing van de crisis door de opstanding van Jezus – verdere verbreiding van het evangelie van het koninkrijk onder Israël in de diaspora en zo onder de volkeren'. Zo kan men langs historische lijnen denkend zowel recht doen aan de universele betekenis van het evangelie van het rijk Gods als aan de eigen plaats van Israël als volk in de relatie van God met de mensheid als geheel. Het springende punt is in deze niet de christologie als zodanig, maar wel de interpretatie van de christologie op het punt van het middelaarschap van Jezus voor Israël. Hij is gekomen voor de 'verloren schapen van het huis van Israël', voor Israël in de diaspora, als herder die zijn schapen bijeenbrengt (Ezechiël 34) en die zijn leven daarvoor geeft (Johannes 10). In de zegen van die beweging naar Israël onder de volkeren delen ook de andere volkeren, al blijft het in de eerste plaats om Israël gaan (Paulus gaat eerst naar de synagoge, daarna richt hij zich tot de heidenen). Of, met het beeld van het Koninkrijk Gods in Mattheüs 13:44 gezegd: ter wille van het verkrijgen van de schat (Israël) koopt God de hele akker (de wereld). Doordat God vasthoudt om in de toekomst te bereiken wat hem met Israël voor ogen stond en staat, is er hoop voor de wereld. Concluderend: in het eschatologische perspectief blijkt de historische en theologische continuïteit in de relatie van God met Israël, daarom dient vanuit dat perspectief het geheel van geschiedenis van de verbondsrelatie van God met Israël gezien te worden. Gods barmhartigheid is daarin het dragende principe.

6.2 LIJNEN NAAR ISRAËL EN DE KERK

Vanuit de hier gegeven slotsom inzake historische en theologische continuïteit in de relatie van God met Israël kunnen enkele lijnen getrokken worden naar een plaatsbepaling vanuit de kerk ten opzichte van Israël.

Ten aanzien van Israël kan gesteld worden, dat het altijd Gods ene verbondsvolk gebleven is. Er is geen ander volk gekomen dat de plaats van Israël heeft ingenomen. Wie langs de lijnen van zowel historische als theologische continuïteit denkt kan niet (meer) stellen, dat er een nieuw volk Gods geformeerd is uit het tot Jezus

bekeerde deel van Israël en uit de tot Jezus bekeerde gelovigen uit de volkeren. Israël blijft Israël. Wel gaan de gelovigen uit de volkeren delen in de zegen voor Israël, omdat zij door het geloof in Jezus ook de God van Israël als Heer gaan erkennen. Of, om met het beeld van de edele en de wilde olijf uit Romeinen 11:17 te spreken: de gelovigen uit de volkeren zijn als loten van een wilde olijfboom geënt op de stam van de edele olijfboom; de takken die daar reeds aan zitten vormen Israël. Dat wil zeggen, dat de positie van de gelovigen uit de volkeren principieel ondergeschikt is aan die van Israël ('beroem u dan niet tegen de takken!', 11:18). In het kerkelijke spreken en doordenken van de relatie tot Israël kan het besef hiervan tot uitdrukking komen in de erkenning van een verschil tussen Israël en de gelovigen uit de volkeren.

Paulus maakt in Romeinen 11 ook duidelijk, dat zelfs die takken van Israël die door God weggebroken waren vanwege hun ongeloof weer opnieuw ingeënt kunnen worden. Hij omschrijft de manier waarop dat zal gebeuren als 'een goddelijk geheim' (Romeinen 11:25): heel Israël zal worden gered als de volheid van de volkeren zal zijn togetreden tot het heil Gods. Het geheimenis bestaat hierin, dat op die manier ook dat deel van Israël dat verborgen was in de diaspora (verstrooid en opgegaan onder de volkeren) alsnog gered zal worden en deel krijgt aan het heil Gods. Daarbij denkt Paulus in termen van twaalf stammen van Israël, getuige het feit dat hij (in Romeinen 11:26, Jesaja 27:9 en 59:20 citerend) spreekt over het afwentelen van de schuld van 'Jakob' (de verzamelnaam waarmee de twaalf stammen van Israël tezamen worden aangeduid); ook zijn aanhaling van de belofte van een nieuw verbond wijst hierop (Romeinen 11:27, Jeremia 31:34 citerend). In die zin hebben de loten van de wilde olijf een geheel eigen betekenis: het toetreden van de volheid van de volkeren houdt direct verband met de vervulling van de heilsbeloften aan Israël (als volk).

Tegen deze achtergrond krijgt het apostolaat van de kerk een diepere zin, dan wanneer het alleen zou gaan om het toevoegen van bekeerlingen aan de kerk. De kerk wordt betrokken in veel omvattender perspectief dan op het eerste gezicht het geval lijkt te zijn: in het gezonden zijn onder de volkeren gaat het om Israël. Hierbij is geen sprake van bevoorrechtiging van Israël of achterstelling van de volkeren, want Gods zegen houdt zijn universele strekking. Wel gaat het om de zegen van de God van Abraham die zich aan Israël verbonden heeft en wiens zegen zonder Israël nooit ten volle ontvangen kan worden; het 'met u zullen alle volkeren gezegend worden' uit Genesis 12:3 sluit Israël in. De verstrooiing van Israël onder de volkeren (in het Oude Testament als straf Gods beschouwd) is daarvoor geen belemmering; in eschatologisch perspectief gezien krijgt deze zelfs heilsbetekenis voor de andere volkeren: om Israël te bereiken kregen de volgelingen van Jezus een wereldomvattende zendingsopdracht (Handelingen 1:8; vgl. Mattheüs 28:18-20). Hierbij worden dan ook geen verwijzingen gedaan naar een niet-vervullen van een apostolaire roeping door Israël en een overgaan daarvan op de kerk; het gaat om een voortgaande beweging vanuit de blijvende relatie van God met Israël.

Op dit punt is kritische bezinning nodig op het kerkelijk spreken over God, met name rond de vraag of het spreken over God een spreken 'inclusief Israël' is. In deze bezinning zullen vragen rond etniciteit en het christelijke belijden nadrukkelijk in beeld komen: hoe gaat de kerk om met een bijzondere betekenis die kennelijk aan Israël in zijn etnische hoedanigheid zou moeten worden toegekend en wat bete-

kent dit voor de eigen positie als kerk ten opzichte van de verschillende volkeren temidden waarvan de kerk getuigt van Christus en het rijk Gods? Het kan betekenen dat men meer zou moeten gaan denken in termen van volkeren en etnische groepen dan in termen van een corpus christianum. Dit houdt dan tevens in, dat het 'in Christus' wegvallen van het onderscheid tussen volkeren (tussen 'Jood en Griek', Romeinen 10:12; Galaten 3:28; Colossenzen 3:11) niet betekent, dat wie in Jezus gelooft zijn etnische identiteit kwijtraakt (van Jood tot Griek wordt of van Griek tot Jood wordt); in haar getuigenis in de wereld zal de kerk dus met inbegrip van de erkenning van Gods heil voor Israël als volk moeten spreken. In plaats van zich de identiteit van Israël toe te eigenen, kunnen andere volkeren hun eigen identiteit houden, terwijl zij 'in Christus' wel gaan delen in de zegen voor Israël (Galaten 3:29). Vanuit het belijden van Christus hoeft het erkennen van verschil in etniciteit geen spanning met zich mee te brengen, omdat Christus het is die vrede schept (Efeze 2:14).

De hier beoogde kritische bezinning op het spreken van de kerk 'inclusief Israël' kan ook een nieuwe impuls geven aan de relatie tussen de kerk en Israël. Maar daarin zal de kerk open moeten staan voor de kritische vragen van Israël. In het gesprek met Israël zal de kerk zich er namelijk van bewust moeten zijn, dat zij zich in haar gesloten systemen door de eeuwen heen zozeer van Israël verwijderd heeft, dat zij in het belijden van 'Christus en die gekruisigd' Jezus niet of nauwelijks meer herkenbaar heeft gemaakt als messias voor Israël. Van zending onder Israël zal daarom geen sprake kunnen zijn; de kerk heeft haar recht van spreken verloren en zou zich rekenschap moeten geven van de vragen die Israël terecht stelt aangaande het belijden der kerk. Mocht de binnenkerkelijke bezinning recht doen aan de hoop van Israël, dan zal de herkenning die dat bij Israël (in de breedste zin van het woord) geeft hen tot nadenken kunnen stemmen. De roep tot God die dat mogelijk in Israël los maakt zal (om het in de beelden van Ezechiël 34 te zeggen) door de Herder van zijn volk herkend en beantwoord worden. Waar het in concreto om deze bezinning in de Protestantse Kerk in Nederland gaat (Miskotte, Van Ruler en Berkhof behoorden tot de Nederlandse Hervormde Kerk die daarin is voortgezet), moge er aandacht zijn voor een verdere verdieping van inzichten vanuit de bijbelse theologie; daarnaast kan ook het gesprek met Israël in zijn messiasbelijdende gestalte van betekenis zijn, naast het gesprek met het jodendom zoals dat reeds bekend is.

Vanuit het denken in termen van historische en theologische continuïteit in de relatie van God met Israël en het eschatologische perspectief daarvan kan de stichting van de staat Israël niet geduid worden als vervulling van oudtestamentische heilsprofetie, omdat daarin in termen van een herstel van 'heel Israël' in de zin van twaalf stammen gedacht wordt en vrede voor Israël en de volkeren voorzien wordt onder het koningschap van een nakomeling van David. Die situatie doet zich tot op heden niet voor, waarbij bovendien moet worden opgemerkt dat de staat Israël niet op een religieuze grondslag is gesticht. De vestiging van Joden in Israël kan wel gezien worden als terugkeer vanuit de diaspora naar het oorspronkelijke land der belofte; vanuit de geschiedenis van het Joodse volk is duidelijk dat zij in het kustgebied ten oosten van de Middellandse Zee gewoond hebben. Voorafgaand aan de terugkeer en stichting van de staat Israël was de staatkundige en politieke situatie echter al dusdanig gewijzigd, dat terugkeer niet vanzelfsprekend was; tot op de dag van vandaag duren de spanningen die dat met zich meebracht en meebrengt voort.

Men zal zich met die gewijzigde situatie hebben te verstaan, zonder dat hierbij vanuit de landbelofte aan Abraham een claim op het land kan worden gelegd als ‘het beloofde land’. Immers, vanuit oudtestamenteel perspectief gezien is het land te allen tijde ‘erfdeel Gods’ en het bewonen van het land is een genadegave. Overigens zij hierbij opgemerkt, dat deze argumentatie niet gebruikt is en wordt door de regeringen van Israël; de staat is op een niet-religieuze grondslag gebaseerd. Maar in kerkelijke kringen waarin men de staat Israël sympathiek gezind is, wordt soms (mede vanuit een bepaalde uitleg van heilsprofetieën aangaande Israël) gemakkelijk gesproken over ‘het beloofde land’ om aan te geven dat het Joodse volk zeer oude rechten zou kunnen doen gelden. Het is goed om te bedenken, dat de landbelofte in een toekomstperspectief staat. Het is daarom ook beter te spreken over ‘land der belofte’ dan over ‘het beloofde land’, omdat in die eerste aanduiding een eschatologisch perspectief doorklinkt.

Tegelijkertijd zij met Miskotte, Van Ruler en Berkhof erop gewezen, dat het in de relatie van God met Israël niet om een geestelijk woongebied gaat, maar om een concreet land, bedoeld als plaats waar en van waaruit de gerechtigheid Gods gestalte krijgt op aarde onder Israël en de volkeren: Gods heil is aards en de landbelofte is daar uitdrukking van. Men moet hierbij echter een eschatologisch voorbehoud maken: niet de mens, maar (oudtestamenteel uitgedrukt:) de hand van de Heer zal het doen; een ingrijpen van boven is ervoor nodig (nieuwtestamenteel uitgedrukt in het visioen van een nieuwe Jeruzalem dat neerdaalt op de aarde, Openbaring 21). Dit eschatologische voorbehoud hoeft niet passief te maken en hoeft niets af te doen aan inzet om gerechtigheid en vrede voor te leven en na te streven – ook waar het gaat om de verhoudingen in het Midden Oosten en de betrokkenheid vanuit de kerk (kerken) daarbij. In de concrete hedendaagse situatie zal dit betekenen, dat gezocht wordt naar mogelijkheden van (kerkelijke) presentie die bijdragen aan verzoening tussen Israëli’s, Palestijnen en Arabieren. Daarnaast is het voor een standpuntbepaling ten opzichte van de staat Israël nodig de tot op heden gespannen situatie op zijn eigen karakter te bezien. De beeldvorming op basis van de historische achtergrond van Israël (Holocaust) en de oriëntatie op het westen (dat zich in verlegenheid gebracht kan voelen door Israëli’s optreden jegens Palestijnen) kunnen tot een hardere beoordeling van Israël leiden dan op basis van de situatie zelf reëel is. Toch zou het niet juist zijn als vanuit de kerk (kerken) in dit verband ‘Israël’ met een strengere maat gemeten wordt dan de omringende staten en volkeren, nog afgezien van het feit dat een dergelijke generalisatie geen recht doet aan de verschillen in visie die men in Israël zelf op de vaak bekritiseerde veiligheidspolitiek van de regering heeft. Nog riskanter wordt het, als politiek handelen van Israël als staat in het Midden Oosten langs de meetlat van een kerkelijke heilsverwachting voor Israël en de volkeren wordt gelegd (en Israël niet aan die kerkelijke norm blijkt te voldoen). De kerk heeft veeleer alle reden om kritisch over zichzelf na te denken en op basis van die kritische zelfreflectie te spreken en te handelen als getuige van Gods barmhartigheid, die zonder aanzien des persoons is. Vanuit Psalm 87 en Psalm 122 denkend en biddend kunnen wegen van vrede gevonden worden die boven angst en haat tussen mensen uitgaan.

6.3 NIEUWE VERBOND, WANNEER?

In het voorgaande zijn vanuit een eschatologisch perspectief waarin de historische en theologische continuïteit in de relatie van God met Israël geplaatst waren lijnen getrokken naar Israël en de kerk. Eerder is erop gewezen een benadering van de relatie God-Israël vanuit de christologie een spanning oplevert op het punt van het denken in termen van historische en theologische continuïteit. In de beschrijving van het onderzoek van de concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof is verder een aantal keren gewezen op hun universele duiding van de verbondsrelatie van God met Israël, vooral op het punt van de gave van de Geest. Dit alles nodigt uit tot een verdere doordenking van de bijbels theologische notie van het nieuwe verbond. Immers, de vragen die zich op diverse dogmatische terreinen voordoen inzake de relatie God-Israël (christologie, soteriologie, pneumatologie, ecclesiologie, eschatologie) komen bijeen in de thematiek van het nieuwe verbond.

Berkhof heeft al gewezen op de fundamentele betekenis van de bezinning op het nieuwe verbond in het kader van de joods-christelijke dialoog. Op basis van het onderzoek naar Miskotte, Van Ruler en Berkhof lijken de vragen zich toe te spitsen op de localisatie van de vervulling van de belofte van het nieuwe verbond (Jeremia 31) in de geschiedenis, kortweg gesteld: ‘nieuw verbond, wanneer?’. Miskotte, Van Ruler en Berkhof beschouwen de belofte van een nieuw verbond als vervuld in Christus en de gave van de Geest is daar het teken van; het menszijn wordt van binnenuit vernieuwd, geheel conform het perspectief van Jeremia 31:31-34. Een gegeven is echter ook, dat bij Miskotte, Van Ruler en Berkhof Israël als verbondspartner van het nieuwe verbond buiten beeld verdwijnt; in elk geval kennen zij geen zelfstandige plaats toe aan Israël als verbondspartner van het nieuwe verbond.

Maar men zou – de thematiek verder doordenkend in termen van historische en theologische continuïteit in de relatie van God met Israël en ter wille van het zo scherp mogelijk in beeld krijgen van de contouren van de thematiek – de radicale vraag kunnen stellen, of er wel sprake van de vervulling van de belofte van het nieuwe verbond. Immers, de vervulling van de belofte van het nieuwe verbond hangt nauw samen met heilsbeloften aan Israël als volk (in zijn hoedanigheid van twaalf stammen). Van een dergelijke vervulling lijkt geen sprake te zijn, noch te zijn geweest: vanuit Jeruzalem moet het evangelie juist de wereld in, om Israël in de diaspora te kunnen bereiken. Men kan uit het niet tot vervulling komen van heilsbeloften aan Israël die samenhangen met de vervulling van het nieuwe verbond dus niet concluderen, dat Israël als verbondspartner van God zou hebben afgedaan. Uit het onderzoek van de relatie God-Israël in de theologische concepten van Miskotte, Van Ruler en Berkhof is gebleken dat die conclusie tot inconsistenties leidt op een aantal gebieden. Blijft over (wil men recht doen aan het blijvende karakter van de relatie van God met Israël): de mogelijkheid, dat er nog geen sprake is van de vervulling van de belofte van het nieuwe verbond. In dat geval blijft het eschatologisch perspectief ervan met betrekking tot Israël gehandhaafd. Op basis daarvan zou het doordenken van de relatie God-Israël in de christelijke theologie tot nieuwe gezichtspunten kunnen leiden, die ook met het oog op het kerkelijk spreken over en met Israël van betekenis kunnen zijn.

Een argument dat ertegen zou pleiten om het nieuwe verbond als nog niet vervuld te beschouwen, is echter het gegeven van de uitstorting van de Geest. In oud- en

nieuwtestamentisch perspectief wordt dat uitgelegd als de beoogde vernieuwing van het kennen van God en de veranderde gezindheid van waaruit men zou gaan leven; de belofte van een nieuw verbond van God met Israël anticipeerde daarop en de gave van de Geest zou men als vervulling daarvan kunnen opvatten. Aan de andere kant kan erop gewezen worden, dat in de redevoering van Petrus de gave van de Geest als anticipatie op de grote dag des Heren uitgelegd wordt (Handelingen 2:17-21). Ook bij Paulus komt men een dergelijke gedachtegang tegen, als hij schrijft over de gelovigen die in Christus verzegeld zijn 'met de Heilige Geest der belofte, die een onderpand is van onze erfenis, tot verlossing van het volk, dat Hij Zich verworven heeft, tot lof zijner heerlijkheid' (Efeze 1:13-14; vgl 2 Corinthe 1:22 en 5:5). Bovendien zij in dit verband verwezen naar Hebreeën 8, waar over de vervulling van de belofte van het nieuwe verbond in toekomstige zin gesproken wordt: het eraan voorafgaande verbond is al verouderd verklaard en het einde ervan is nabij (Hebreeën 8:13).

Dit alles lijkt erop te duiden, dat de gave van de Geest zeer zeker met de vernieuwing van de relatie van God met Israël te maken heeft, maar dat deze vernieuwing meer als proces dan als moment in de tijd uitgelegd moet worden. In dat geval markeert de gave van de Geest het beginpunt van de vernieuwing van de verbondsrelatie van God met Israël; een vernieuwing die in het eschaton zijn vervulling zal krijgen en waarvan de zegen zich ook uitstrekt over alle andere volkeren, temidden waarvan Israël zich bevindt. Om in termen van Handelingen 1 te spreken: het beginpunt van die vernieuwing was Jeruzalem; het eindpunt ervan is gelegen aan de einden der aarde. Geografisch en van mens tot mens breidt de zegen van de gave van Gods Geest zich uit, als onderpand van een vervulling die nog komt.

In dit verband verdient ook de beschrijving van het pascha in Lucas 22 nadere doordiening. In de benaderingen van Miskotte, Van Ruler en Berkhof wordt zoals gezegd uitgegaan van het tot vervulling komen van de belofte van het nieuwe verbond in Christus. Zij gaan er daarbij van uit, dat de betekenis die Jezus bij het pascha (volgens de beschrijving in Lucas 22) toekent aan de beker ('Deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed', vers 20) uitgelegd moet worden als vervulling van de belofte van het nieuwe verbond: de daad die Jezus stelde door aan de beker die betekenis toe te kennen markeerde dat. Maar Jezus wijst er ook op, dat hij niet meer van de vrucht van de wijnstok zal drinken totdat het Koninkrijk van God gekomen zal zijn (vers 18) en even ervoor geeft hij aan dat hij geen pascha meer met zijn leerlingen zal vieren, 'totdat het vervuld zal zijn in het koninkrijk van God' (vers 16); tenslotte stelt Jezus zijn leerlingen in het vooruitzicht dat zij met hem op tronen zullen zitten, om recht te spreken 'over de twaalf stammen van Israël' (vers 30). Tegen deze achtergrond dringt de vraag zich op, of men inderdaad de belofte van het nieuwe verbond als reeds vervuld moet beschouwen of dat men kan stellen, dat de vervulling daarvan nog aanstaande is. In dat laatste geval blijft er alle ruimte voor een komende vernieuwing van de relatie van God met Israël als oorspronkelijke en blijvende verbondspartner van God. Het zou zelfs de viering van het avondmaal in een eschatologisch kader plaatsen van hoop voor Israël en de daarin vormgegeven viering van de verzoening van God met de volgelingen van Jezus in het veel bredere verband plaatsen van zijn barmhartigheid jegens Israël.

Met deze slotopmerkingen worden beslist nieuwe vragen opgeroepen. Het onderzoek naar de relatie God-Israël in de theologie van Miskotte, Van Ruler en Berkhof

moge aangetoond hebben, dat er reden is te blijven doorvragen achter de vanzelfsprekendheden. Moge dat Israël ten goede komen en tot zegen zijn van wie de moed hebben te blijven vragen, zonder de pretentie te hebben alles sluitend te krijgen. De dynamiek in God is daar eenvoudigweg te groot voor.

Bibliografie

Voor deze studie heeft uiteraard een brede oriëntatie plaatsgevonden op literatuur die aan het onderwerp raakt; er is veel verschenen op dit terrein. Onderstaande bibliografie is beperkt tot die literatuur waar in de betreffende hoofdstukken naar verwezen wordt. In citaten zijn cursiveringen van de auteurs overgenomen.

- Aalders, P.F.Th 'In memoriam Arnold Albert van Ruler'
in *Trans-script* Utrecht december 1970.
- Beek, A. van de *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*,
Kampen: Kok 1998.
- *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer*,
Zoetermeer: Meinema 2002.
 - 'God's Omnipotence and Human Freedom', in: D.F. Tolmie (ed.), *Essentialia et Hodierna, oblata P.C. Potgieter*, Acta Theologica 2002, Supplementum 3.
- Berkhof, H. *Wij gelooven en belijden*, 1943; s.l..
- *Vergeving en Verwachting*, Amsterdam: uitgeverij Holland 1948.
 - 'De messias Jezus, Israël en de Kerk', *Wending* 4, 1949-1950.
 - *De kerk en het Koninkrijk* (rede bij opening Theologisch Seminarium NHK, Driebergen 1 maart 1950; 's-Gravenhage z.j.).
 - 'Israël als oecumenisch struikelblok', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 35 (28 mei 1955).
 - 'De staat Israël en de theologie', *In de Waagschaal*, jaargang 10, nummer 36 (4 juni 1955).
 - *De mens onderweg, een christelijke levensbeschouwing* (Kerk en Wereldreeks 5; 's-Gravenhage: Boekencentrum 1960, 5^e druk 1969).
 - 'Hoe leest het Nieuwe Testament het Oude?', in *Homiletica en Biblica*, jaargang 22 (1963) 241-245 en jaargang 23 (1964) 1-6; 25-29.
 - *De leer van de Heilige Geest*, Nijkerk: Callenbach 1964.
 - *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach 1966 5^e druk.
 - *Om het verbond*, in de serie *Miniaturen*, bijlage van het maandblad *Kerk en Israël* jaargang 20, no 10, oktober 1966; 's-Gravenhage: Boekencentrum.
 - 'Gesetz und Evangelium' (in: *Gesetz und Evangelium, Beiträge zur gegenwärtigen Diskussion*; onder redactie van E. Kinder en K. Haendler; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968.
 - *Gegronde verwachting, schets van een christelijke toekomstleer*, Nijkerk: Callenbach 1968, 2^e druk.
 - 'Israel as a theological problem in the Christian Church', in: *Journal of Ecumenical Studies* Volume VI summer 1969 number 3.
 - 'Openbaring als gebeuren', in *Geloven in God* (95-169); 's-Gravenhage: Boekencentrum 1970.
 - 'Hermeneutiek van het Oude Testament', in *Postille 1971-1972*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1971.

- 'Herinnering en Verantwoording' in de uitgave van de *Berkelbach-Lectures* d.d. 7 en 14 november 1975, door het IIMO te Utrecht 1976.
- 'De Heilige Geest en de gemeente', in: *Wapenveld*, juli-aug, 1976, 116-119.
- *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Callenbach 1979, 4^e druk.
- *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Callenbach 1985, 5^e druk.
- Coccejus, J. *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, Leiden 1654.
- Costa, I. da *Israël en de volken, een overzicht van de geschiedenis der joden tot op onzen tijd*, Haarlem : Erven F. Bohn 1849.
- Flesseman-van Leer, E. *Weerwoord : reacties op dr. H. Berkhof's "Christelijk geloof"*, Nijkerk: Callenbach 1974.
- Gerssen, S. 'Miskotte's betekenis voor een Israël-theologie' in *In de waagschaal* 5e (nw.) jrg. 1976/77, nr. 14.
- Greef, W.A. de *Calvijn en het Oude Testament*, Groningen: Ton Bolland/De Vuurbaak bv. 1984.
- Hasselaar, J.M. en Knijff, H.W. de 'Arnold Albert van Ruler: zijn leven, zijn actualiteit: een interview', themanummer *Areopagus*, 14 (1981), no 2, 60-72.
- Heitink, G. 'Het publieke karakter van de kerk' in *Verbum et Ecclesia* vol. 21(2), 2000.
- Hoornbeek, Joh. *Tešūvah Yehūdah sive, Pro convincendis, et convertendis Judæis, libri octo*, Leiden: Petrus Leffen 1655.
- Johannes Paulus II, *Over de drempel van de hoop*, Amsterdam/Antwerpen: Veen Uitgeversgroep 1994.
- Kempers, E.M.L. *Inventaris van het archief van prof. dr. A.A. van Ruler (1908-1970)*, Utrecht: uitgave Universiteit Utrecht 1997.
- Kruijf, G.G. de *Heiden, Jood, Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte* Baarn: Ten Have 1981.
- 'Miskottes fenomenologische benadering van de cultuur', in *Horen en zien. Opstellen over de theologie van K.H. Miskotte*, door H.W. de Knijff e.a., Kampen: Kok 1991.
- Meijering, E.P. *Hendrikus Berkhof (1914-1995). Een theologische biografie*, Kampen: Kok 1997.
- Miskotte, K.H. *Johannes Hermanus Gunning*, Rotterdam: Bredée 1929.
- *Het wezen der joodsche religie. Vergelijkende studie over de voornaamste structuren der joodsche godsdienstphilosophie van dezen tijd*, Amsterdam: Paris 1932.
- *Het wezen der joodsche religie. Bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven van dezen tijd*, Amsterdam: Paris 1933.
- 'Het jodendom als vraag aan de kerk', *Eltheto* 88 (1933/34)/6
- *Bijbels ABC* Nijkerk: Callenbach 1941.
- *Gods vijanden vergaan* Amsterdam: uitgeverij W. ten Have n.v. 1945.
- *Hoofdsom der historie. Voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes* Nijkerk: Callenbach 1945.
- 'Het jodendom als vraag aan de kerk', *In de Waagschaal* (1945/1946).
- 'Gesprek met de lezer', *In de waagschaal* 1e jaargang 1945/46, nr. 42; eveneens opgenomen in *Verzameld Werk van dr. K.H. Miskotte* deel 2, Kampen: Kok 1987.

- 'De "blinde" synagoge vraagt aan de "ziende" kerk', *In de waagschaal* 1e jrg 1945/46, nr 9; eveneens opgenomen in *Verzameld Werk van dr. K.H. Miskotte* deel 2, Kampen: Kok 1987.
- *In de gecroonde allemansgading*, Nijkerk: Callenbach 1946.
- 'De prediking van het Oude Testament', *Handboek voor de prediking*, onder redactie van S.F.H.J. Berkelbach van der Sprenkel en P.J. Roscam Abbing, Amsterdam: Holland 1948, 353-438.
- 'Schriftuurlijke hermeneutiek', *In de waagschaal*, 13^e jrg. 1958/1959, nr 29-32.
- *Om het levende Woord, opstellen over de praktijk der exegese*, 1e druk 's-Gravenhage: Daamen 1948; 2e druk Kampen: Kok 1973.
- *De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden*, Nijkerk: Callenbach 1950; tevens opgenomen in *Verzameld werk van Dr. K. H. Miskotte* deel 11, Kampen: Kok 1989.
- 'Wat wij wel en wat wij niet gelooven', in H.C. Touw, *Het verzet der hervormde kerk* deel II, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1955.
- 'Betere Weerstand', H.C. Touw, *Het verzet der hervormde kerk* deel II, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1955.
- 'Leestafel: Frits Kuiper: Israël en de Gojien', *In de waagschaal* 6e jrg 1950/51, nr 34.
- *Als de goden zwijgen*, Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland 1956.
- 'Het volk Gods in het wereldgebeuren', *In de waagschaal* 15e jrg 1959/60, nr 14.
- *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München: Chr. Kaiser Verlag 1964 2^e druk.
- 'Jeruzalem', *In de waagschaal* 22e jrg 1966/67, nr 22.
- 'Het jodendom als vraag aan de kerk', in *Verzameld Werk van dr. K.H. Miskotte* deel 1, Kampen: Kok 1982.
- *Het wezen der Joodsche religie* in *Verzameld werk van dr. K. H. Miskotte* deel 6 Kampen: Kok 1982 3^e druk.
- *Das Judentum als Frage an die Kirche*, Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus 1970.
- *Edda en Thora. Een vergelijking van Germaanse en Israëlitische religie*, Nijkerk: Callenbach 1970 (2e druk).
- *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, in *Verzameld Werk van dr. K.H. Miskotte* deel 8, Kampen: Kok 1983.
- *When the gods are silent*, New York: Harper and Row 1967.
- 'Het volk Gods in het wereldgebeuren', *In de waagschaal* 15e jrg, 1959/1960; nr 14 (220-221) en nr. 15 (240-241).
- 'Het beeld Gods', *In de Waagschaal* 15e jrg, 1959/1960; nr. 24, 420-421.
- 'Het theologisch memorandum betreffende Israël', *In de Waagschaal* 26e jrg, 1969/1970, nr. 14, 271-273.
- 'Das grosse Schisma', *Das Judentum als Frage an die Kirche*, Wuppertal: Brockhaus 1970; 28-49.
- Niftrik, G.C. van 'In memoriam Arnold Albert van Ruler', *Kerk en Theologie* 22e jrg. 1971.
- Plaisier, B. *Instrumentaal tussenspel : Van Rulers ecclesiologie onder het gezichts punt van het apostolaat*, Doctoraalscriptie Rijksuniversiteit te Utrecht, 1977.

- Reitsma, B. *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*, Zoetermeer: Boekencentrum 2006.
- Ruler, A.A. van 'De waarde van het Oude Testament', in *Religie en Politiek*, Nijkerk: Callenbach 1945.
- *De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk: Callenbach 1947.
 - *Visie en Vaart*, Amsterdam: Holland 1947.
 - *Droom en gestalte*, Amsterdam: Holland 1947.
 - *Christendom en politiek*, Amsterdam: Holland 1947.
 - *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach 1947.
 - *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, Nijkerk: Callenbach 1948.
 - *Verhuld bestaan*, Nijkerk: Callenbach 1949.
 - *De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden*, Nijkerk: Callenbach 1950.
 - *Het onze Vader*, Nijkerk: Callenbach 1953.
 - *Theologie van het apostolaat*, Nijkerk: Callenbach 1954.
 - *Kerstening van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs*, Nijkerk: Callenbach 1954.
 - *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, München: Kaiser 1955.
 - *Gestaltwerdung Christi in der Welt : über das Verhältnis von Kirche und Kultur*, Neukirchen/Duisburg: Moers 1956.
 - *Reformatiorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Hilversum/Antwerpen: Brand 1965.
 - *Ik geloof. De twaalf artikelen van het geloof in morgenwijingen*, Nijkerk: Callenbach 1968.
 - *Hervormd-gereformeerd, één of gescheiden?*, Delft: Meinema 1969.
 - *Vormen van omgang met de bijbel: zeven radiovoordrachten*, Amsterdam/Driebergen: Nederlands Bijbelgenootschap 1970.
 - *Theologisch Werk I-VI*, Nijkerk: Callenbach 1969-1973.

Uit het Van Ruler Archief te Utrecht:

- Preek 174, 'De keuze van het volk', bij Johannes 18:40, gehouden op 14 maart 1937 te Kubaard.
- Preek 250, 'Roeping van Abraham' bij Genesis 12:1-3, gehouden 3 juli 1938 te Kubaard.
- Preek 251, 'Godsverschijning', bij Genesis 12:17a, gehouden op 10 juli 1938 te Kubaard.
- Preek 423, 'Jodenquaestie', bij Romeinen 10:13, gehouden 19 april 1942 te Hilversum.
- Preek 456, 'Israël-apostolaat-Kerk', bij Marcus 3:14, gehouden 7 februari 1943 te Hilversum.
- Preek 504, 'God baant de weg voor zijn volk' bij Jesaja 57:14, gehouden op 4 juni 1944 te Hilversum, op 4 augustus 1946 te Rotterdam en op 30 mei 1948 te Amsterdam.
- Preek 529, 'De beloften Gods over het leven', bij Jesaja 49:9b-13, gehouden op 24 december 1944 te Hilversum.

- Preek 555, 'Alle uur in gevaar', bij 1 Corinthiërs 15:30 (lectio continua), gehouden op 6 mei 1945 (plaats ontbreekt).
 - Preek 616, 'De stad Gods' (15 december 1946 Hilversum), bij Jesaja 52:1.
 - Preek 666, 'De plaats van de Joden in het wereldplan', bij Genesis 12:1-9, Romeinen 11:1-15 en Psalm 105:7-11, gehouden 26 maart 1950 te Rotterdam (Waalse kerk) en 4 oktober 1953 te Koudekerk aan de Rijn.
 - Preek 713, 'Welke voor het gehele volk bestemd is (Luc 2:10b)', gehouden 25 december 1954 te Hilversum en december 1959 (datum ontbreekt) te Schellingwoude.
 - Preek 715, 'Welke is Christus de Heer in de stad van David', bij Lucas 2:11b, gehouden 26 december 1954 te Hilversum en 25 december 1956 te Utrecht.
 - Preek 809, 'De bijbelse boodschap en de staat Israël', geen bijbelgedeelten bij aangegeven, gehouden op 25 september 1960 in Rotterdam in de kantine van het Vrije Volk.
 - Preek 1021, 'Want de zaligheid is uit de Joden', bij Johannes 4:22b, zonder datum, mogelijk een morgenwijding uit de periode 1949-1962.
 - Preek / overdenking 1026, 'En Abram toog heen' bij de tekst Genesis 12:4, gehouden op 19 juni 1950 (plaats ontbreekt).
- Velden, M.J.G. van der *K.H. Miskotte als prediker. Een homiletisch onderzoek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1984.

Voorts:

- *Bijbel in NBG-vertaling 1951* Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap 1987
- *De Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen: Jongbloed 2004.
- *De Naardense Bijbel*, Vught: Skandalon 2004 (2^e druk).
- *Israël: volk, land en staat: handreiking voor een theologische bezinning* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1970.
- *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1951 2^e druk.
- *Kerkorde der Nederlandse Hervormde Kerk* uitgave januari 1951, s.l..
- *Israël: volk, land en staat: handreiking voor een theologische bezinning* 's-Gravenhage: Boekencentrum 1970.
- *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen* Zoetermeer: Boekencentrum 2003.
- *Liedboek voor de kerken* 's-Gravenhage/Leeuwarden: Boekencentrum/Jongbloed 1984, 3^e druk.

Summary

The title of this thesis indicates the point on which three important protestant theologians in the Dutch church have been studied: *Has God changed? An inquiry on the relation God-Israel in the theology of K.H. Miskotte, A.A. van Ruler and H. Berkhof*. This study gives an overview on the structures of their theological concepts and the place of Israel therein. The results of this study can be used for the development of a theological concept in which the relationship between God and Israel is acknowledged as fundamental and of far-reaching meaning for a Christian theology of hope for the world. In this summary the conclusions of this thesis are broadly described in order to encourage further reflection on the relationship God-Israel.

In chapter 1 it is pointed out that Miskotte (1894-1976), Van Ruler (1908-1970) and Berkhof (1914-1995) represent a mainstream in protestant theology. Therefore, the survey of their theological concepts can later comparatively be used to reflect on how other theologians think about Israel. In short, their theological point of view on Israel can be characterised as follows: open to the acknowledgment of the importance of Israel in the past (as the people to whom God revealed himself and from whom the Messiah descends), critical of Israel in the present (both in its religious appearance and as the state of Israel in the Middle East), but at the same time conscious of biblical notions on the future of Israel (related to promises of salvation to the whole world).

Miskotte, Van Ruler en Berkhof emphasize that Christian theology cannot ignore the importance of Israel: the relationship of God with Israel constitutes the background of the Christian Church. They translated their points of view in their contribution to the church order of the Nederlandse Hervormde Kerk (Dutch Reformed Church) of 1951, pleading for articles that would express the special relationship of the Church with Israel – in which they succeeded. The contacts with the Jews have since that time been described in terms of the ‘dialogue’. It is a recognition that Israel’s position differs from that of other peoples in the apostolic mission of the Church and it indicates openness for the critical questions from Jewish side to the Church.

But: the idea of a permanent relationship of the Church with Israel is not self-evident. And the question is whether the models in which Miskotte, Van Ruler en Berkhof regard Israel are strong enough to withstand criticism of this idea of a permanent relationship. How do they found their ideas about Israel? And is how they argue consistent or are there inconsistencies in it? All three acknowledge the election of Israel by God as a given fact, which has consequences from the past to the present and the future. But they also state that the Old Testament shows that Israel did not live according to the objectives of its election and even rebelled against God; they see the rejection of Jesus as the Messiah in this light.

There is a tension between these two aspects in the relationship between God and Israel. One might say: Israel loses its unique position due to the disobedience to

God. On the other hand one has to reckon with the loyalty of God to his promises which are embedded in his election of Israel. How do Miskotte, Van Ruler and Berkhof deal with this problem? In this thesis the problem is approached from the election of Israel by God. The question to be answered is: Has God changed? If he has given his election of Israel one could say he has changed; but what does that imply for the preaching of the faithfulness of God by the Church? When God insists on his election of Israel: what consequences should that have for how the Church estimates its own position in relation to God and Israel?

To examine these questions in the theology of Miskotte, Van Ruler and Berkhof we have developed two sets of concepts: theological (dis)continuity and historical (dis)continuity of God in his relationship with Israel. Theological continuity means: there has been no change in God in relation to himself and his former intentions. Theological discontinuity means, that there has been a change in God. Historical continuity means: God has remained faithful to Israel in its historical appearance as the people of God. Historical discontinuity means that the relationship of God with Israel in its ethnical appearance has come to an end or has been interrupted. By means of studying the works in which Miskotte, Van Ruler and Berkhof explicitly treat their view on Israel it is possible to get a clear view of what they do with the relationship of God with Israel, measured after the standards of theological and historical (dis)continuity.

Due to the exegetical and biblical-theological aspects in the examination of the works of Miskotte, Van Ruler and Berkhof the primary way of looking at Israel is ethnical, in the sense of the twelve tribes as they are called 'Israel' and 'Jacob' in the Old Testament. Within Israel a distinction can be made between the two-tribal and the ten-tribal part: the house of Judah and the house of Israel. After the reign of King Salomon the kingdom of Israel was divided into these two parts, a northern part (formed by ten tribes) and a southern part (consisting of two tribes). The northern part was conquered by the Assyrians, followed by a deportation (722 b.C.); the southern part was conquered by the Babylonians, also followed by a deportation (586 b.C.).

Although Old Testament prophets announced the return of both parts of Israel to the country that God promised them as an inheritance and a reuniting of them under the government of a king in the lineage of David, such a reunion has never taken place in the history of Israel. Ever since the Assyrian and Babylonian exile Israel lived and lives in the Diaspora, scattered all over the world. From this primary way of looking at Israel a second way is derived and has become dominant in the theological debate about Israel, namely Israel in the sense of 'the Jewish people' (the Jews), 'Judaism' and 'the state of Israel'. In this thesis it is indicated or explained in the context of the reviews of the works of Miskotte, Van Ruler and Berkhof in which context sense they speak about Israel.

In chapter 2 a review is given of how Kornelis Heiko Miskotte thought about the relationship God-Israel. Some of his major works are discussed: *Het wezen der joodsche religie* (The essence of the Jewish religion; 1932), *Edda and Thora* (a comparative study of the worldview in the *Edda* and in the *Thora*; 1938) and *Als de goden zwijgen* (also translated into English: *When the gods are silent*; 1956). And several articles on the subject are taken into account, such as 'Het jodendom als

vraag aan de kerk' (Judaism as a question to the Church), publications on hermeneutics, the reaction of Miskotte on the foundation of the state of Israel in 'Het theologisch memorandum betreffende Israel' (the theological memorandum concerning Israel) and a later reflection on Judaism in 'Das grosse Schisma' (about the great schism between Judaism and Christianity).

During the Second World War Miskotte (together with other theologians) wrote two pamphlets against the nazi-regime. In these pamphlets and in his sermon just after the end of the war he characterised anti-Semitism as hate against the God of Israel. This line of thinking is typical for his theology on Israel: Miskotte was deeply impressed by what the Old Testament teaches about God in his mercy and love to mankind as is shown in his relation to Israel. He who denies this special relationship removes himself from God and he who turns against Israel turns against the God of Israel. The Church should rise against anti-Semitism because the Church confesses that the God of Israel is the Father of Jesus Christ. The Church should pay attention to Judaism because of its view on what the Old Testament teaches about God. Although Judaism has converted the election of Israel into an absolute, which Miskotte criticizes, Judaism permanently reminds the Church of the provisional state of the salvation in Christ because there is no worldwide peace. In his reflection on the state of Israel and the claim that it is founded on 'promised land' Miskotte is reserved; this is also due to his conviction that man cannot claim any rights from God's promises.

Concluding provisionally on the theology of Miskotte on the point of Israel it becomes apparent that his focus is on the knowledge about God as it can be derived from the Old Testament and about which the Church can learn from Judaism: he frequently stresses the meaningfulness of the Name with which God made himself known to Israel. For Miskotte the significance of Israel as an historical people is minor, not only due to his view on the rejection of Jesus, but also due to his interpretation of the election of Israel. Miskotte considers the rejection of Jesus as the Messiah as a disruption in God's relationship of the election of Israel. It is on this point that historical discontinuity arises. Miskotte also gives a universal interpretation of the election of Israel: Israel cannot claim any rights to its election because it was meant to be beneficial to all the other peoples and nations of the world. So Israel in its historical appearance is of minor importance for Miskotte; all emphasis lies on the knowledge about God in his mercifulness to man, as he can be known from the history of Israel. In an eschatological perspective Miskotte does not give a special place to Israel as the people of God. Although he thinks in geographical terms about the coming peace for Jerusalem, he is very reluctant to combine this hope with the returning of the Jewish people to Palestine and the foundation of the state of Israel. For Miskotte the reason for the acknowledgement of the relationship between the Church and Israel can best be described in terms of theological continuity.

From the overview of the theology of Miskotte on the relationship God-Israel the question arises: can the confession of God as 'Lord of Israel' be separated from Israel as in its historical and ethnical appearance without taking into account the promises with an historical implication that God as 'Lord of Israel' gave to them? Or in short: can God be 'Lord of Israel' without Israel?

In chapter 3 a review is given on how Arnold Albert van Ruler thought about the relationship God-Israel. Van Ruler pleaded for special attention for Israel in Christian theology, especially within the scope of the apostolic mission of the Church. He also stated that from the history of Israel the Church can learn that God's plan of salvation for the world is not spiritual, but concrete and earthly. His theology on Israel comes to expression in his publications on the Old Testament, in his thesis *De vervulling van de wet* (the fulfilment of the law / thora), in his articles on the apostolic mission of the Church and in his lectures on Christian faith which he gave on Dutch radio (especially *Ik geloof* (I believe), about the Apostolic Confession is of importance). For this thesis a special study was made of the sermons of Van Ruler so to obtain a better view on questions that could not be answered from publications in which he reflected on the relationship God-Israel.

According to Van Ruler the apostleship of the Church has to be defined from the revelation of the Thora in Israel. God revealed the Thora to Israel with the purpose of renewing human existence and society from hatred to love; from selfishness to mercifulness. The Old Testament teaches us to value creation and man in a positive manner. The Fall affected this positive value, but the Thora (the teaching of God meant in a broad sense) indicates how to turn the negative consequences of the Fall into a positive renewal of life. Therefore Van Ruler makes the revelation of God in Israel coordinate with the revelation of God in Christ; he often speaks about 'the revelation in Israel and in Christ'. But in all this his focus is not the people of Israel. His focus is the Thora. (The same can be said about his interpretation of the coming of Christ: it is a means for God to achieve his purpose with mankind). Van Ruler also states that the Church – in taking over the calling that Israel had to represent God in the world, which was taken from Israel due to the rejection of Jesus as the Christ – will never succeed in doing better than Israel; Christ will be crucified over and again due to the failure to fully live according to the Thora. For his reflection on Israel as a people his theology of the apostleship has as a consequence that Van Ruler is relatively mild regarding the Jewish people (not condemning them as the people of God for the rejection of Christ) and he values the Jewish knowledge of the Old Testament, especially on the fulfilment of the prophecies concerning the Messiah. For this reason he estimates that the model of dialogue should be the way to convert the Jewish people to Christ. On the state of Israel and the promise of land Van Ruler is reserved to conclude to rights that can be claimed; God's choice for a specific territory for the fulfilment of his Thora is interpreted by Van Ruler as 'pas pro toto' for the whole world.

Concluding provisionally on the theology of Van Ruler on the point of Israel it is important to note in the first place that Van Ruler's frequent indication of God as the God of Israel does not indicate God's relation to Israel. It is meant as an expression that all other peoples do not have any knowledge of God of their own; it comes from God's revelation to Israel. Despite this way of talking about the knowledge of God Van Ruler is not very explicit about the relationship of God to Israel as the people of God in the present, nor about consequences of this relationship to Israel as a people in the future. With his remarks on the revelation of God in Israel Van Ruler wants to demonstrate the necessity for the Church for a theological reorientation: in Christian theology too much attention has gone to the person of Jesus Christ. The fact that in the New Testament and in history from then on there still

seems to be room for a special relationship of God with Israel as a people is rather puzzling for Van Ruler; he calls this a mystery of God on which he is not allowed to give a concluding comment ('non liquet mihi').

Although Van Ruler uses the history of the revelation of God in Israel as a model for his theology on the apostleship of the Church, he hardly ever combines his speaking about 'the revelation of God in Israel' with remarks on Israel in its contemporary appearance (Judaism, Jewish people, state of Israel, Israel in the Diaspora). This can be explained from his Christ-centred view on the plan of God with the world; he is more Christ-centred than he seems to be at first sight. Due to his Christology he gives a universal interpretation of the covenant of God with Israel in which a special place for Israel as a people disappears. This has as a consequence for his Eschatology that there is no special place for Israel as the people of God: the promise of peace includes all peoples without any distinction between other peoples and Israel. The fulfilment of this promise implies theological continuity, but in relation to Israel how Van Ruler thinks about Israel can be characterized in terms of historical discontinuity.

From the overview of the theology of Van Ruler on the relationship God-Israel the question arises: can the fulfilment of the Thora be achieved without the participation of Israel in its ethnical form, where its original context is that of the relation of God with Israel as a people, a relationship that has never been revoked by God in later times?

In chapter 4 a review is given on how Hendrikus Berkhof thought about the relationship God-Israel. His theology on Israel can be derived from his main work *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer* (also translated into English under the title *Christian Faith. An introduction to the Study of the Faith*) and from several articles in which Berkhof explicitly deals with questions on Israel (as a people and in its religious appearance as Judaism), such as: 'De messias, Israël en de kerk' ('The Messiah, Israel and the Church') and 'Israel as a theological problem in the Church' (in the *Journal of Ecumenical Studies*) and parts of his book *Christus de zin der geschiedenis* (Christ, the intention of history). To obtain a better insight into certain aspects, a closer study was made on hermeneutical and biblical-theological notions in the theology of Berkhof and on his Christology, Pneumatology, Anthropology and Eschatology.

In his chapter on Israel in *Christelijk Geloof* Berkhof describes the relationship God-Israel as a struggle between the loyalty of God and the disloyalty of Israel. God is faithful, but Israel constantly disappoints God by disobedience to the law that God has given. Berkhof considers Israel as a model for mankind; God wanted to find a way out of the disturbed relationship with man and therefore he chose Israel as a testing ground to develop this way out. According to Berkhof the history of Israel demonstrates the impossibility for man to restore the relationship with God; this restoration is only possible through the interference of God. However, Israel refused to accept this interference by God in the person of Jesus, and by the rejection of Jesus as the Messiah Israel placed itself aside in the salvation plan of God with the world. Ever since the road of Israel as people of God and the road of the Church (considered by Berkhof as the other half of God's people) have been separated. Israel should not be rejected as the people of God because of the rejec-

tion of Jesus; it is through this that the salvation through Christ has come to the whole world. In 'Christelijk Geloof' Berkhof describes the relationship God-Israel as the historical prelude on the coming of Christ. Contrary to what it seemed to be, the rejection of Jesus introduced a complete new starting point in God's plan of salvation of the world. Berkhof is very positive about the historic consequences of the resurrection of Christ; he interprets this as the daybreak of the Day of the Lord with all its positive consequences. In other publications Berkhof focuses more on Israel in its historical appearance, both in its religious form (Judaism) as well as in its ethnical form (Jewish people, state of Israel). In these publications he is more positive about the enduring relationship of God with Israel; the Church should give notice that Israel is the chosen people to whom God will fulfil his promises. Especially in the ecumenical context of the World Council of Churches Berkhof has pleaded for a more open and positive approach of Israel, especially of Judaism and the Jewish people. He regretted that a negative view on the state of Israel blocked this openness. In his earlier articles Berkhof himself was more positive and hopeful about the state of Israel than he was in his later publications.

Concluding provisionally on the theology of Berkhof on the point of Israel it should be noticed that for Berkhof his Christology dominates his interpretation of the relationship God-Israel: everything that can be said about God in relation to Israel comes to fulfilment in Christ. Therefore Israel disappears to the background of the theology of Berkhof. In his Eschatology his focus is universal without acknowledging a special place for Israel as the people of God. Although Berkhof takes Israel as a model for how mankind reacts on God, coming to a low in the rejection of Jesus by Israel (represented by its leaders), he does not make a connection between the significance of the reconciliation and atonement in the death and resurrection of Christ and the renewal of God's relationship with Israel. This can be marked as an inconsistency. Its consequence is that Berkhof does not combine the promise of a new covenant with promises to Israel as the people of God. In his model the relationship God-Israel becomes exemplary and loses its historical implications; this means historical discontinuity. Because of his interpretation of the resurrection of Christ as the coming of the Great Day of the Lord there even arises theological discontinuity: the promises connected to the election of Israel as the people of God come to an end in this approach; in his Eschatology there is no place left for Israel as the people of God in its ethnical appearance.

From the overview of the theology of Berkhof on the relation God-Israel the question arises: is it consistent to consider the promise of a new covenant (Jeremiah 31:31-33) as fulfilled in Christ without taking into account that this promise was made to Israel in its ethnical appearance, including Israel in the Diaspora?

In chapter 5 a concluding analysis is given on the results of the survey on Miskotte, Van Ruler and Berkhof. Their views on the relationship God-Israel are also compared to each other. In these final analyses special attention is given to the aspects of historical and theological (dis)continuity.

In 5.2 a final analysis is given on Miskotte. For Miskotte God's promise to Abraham has its continuity in God. Israel has the function of a bridge: God wants to realize his kingdom on earth and he chose Israel to bring the testimony about his

kingdom in the world. But Israel made its vocation and election to an absolute and therefore the universal purpose of its election disappeared to the background.

However, God went on to fulfil his plan for the world, which was demonstrated again and definite in the coming of Christ: all that can be said about the merciful, sovereign turning of God towards the sinful and failing mankind was already revealed in the Old Testament and in his relation with Israel. The coming of Jesus affirmed the original intention of the election of Israel. Originally this election was meant to have a universal range and although Israel shattered this original purpose God stayed with his plan; this came to a low in the rejection of Jesus as the Christ.

For Miskotte this does not mean that Israel has been rejected by God. But there is no special place for Israel in the relationship of God with the world; in the approach of Miskotte Israel was never a goal in itself. From this point of view it has to be explained that there is no special attention or place for Israel in the eschatological perspective that Miskotte develops. The implications of God's relationship with Israel in its historical, ethnical appearance almost completely disappear from this model. Israel becomes a paradigm for the theological continuity in God's relationship with the world. This explains the difficulty and hesitation that Miskotte had in dealing with contemporary questions on Israel as a state in the Middle East and the return of the Jewish people to Palestine.

In evaluating this model several more questions arise than the one mentioned above. Miskotte makes the special position of Israel relative to that of all other peoples. The question is: does this validly take into account that the election of Abraham and his posterity is marked with emphasis as an everlasting and unconditional choice of God?

On the basis the rejection of Jesus by Israel Miskotte comes to historical discontinuity in the function that Israel had as the chosen people of God and that the Church has taken over this function. In doing so Miskotte considers the entire people of Israel responsible for the rejection of Jesus. This raises the question: what to do with the fact that only a part of the people of Israel lived in Palestine in Jesus' days and the house of Judah and the house of Israel were living in the Diaspora by then?

Furthermore: is it justifiable to give a universal interpretation to the fulfilment of the promise of the new covenant without taking into account that this promise was originally given to Israel as the chosen people? The emphasis on the theological continuity in God raises the question whether this corresponds with the notion of God's own choice to commit himself to a relationship with an elected ethnical group: is it right to pull God's sovereignty apart from his relationship with Israel in its historical appearance (like Miskotte does)?

In 5.3 a final analysis is given on Van Ruler. He explains the flow of history as God coming to mankind. God encounters mankind to reconcile all human guilt and bring man into the full light of his blessing nearness. Israel has been chosen by God as 'pars pro toto' for all people and nations. In its uprising and rebellion against God Israel represents all peoples; Israel should not be isolated in this from all other people. God gave Israel his principles of life, the Thora, as his means to establish his reign on earth; he sent his prophets to criticize Israel and bring it back to his original intention.

To restore all that went wrong, God sent Jesus. That was necessary to cope with the rebellion against God. Israel rejected Jesus and thereby also rejected itself as the people of God; but God remained faithful to his plan and gave Israel's mission to the Church. The Church was built up according to the ground pattern of Israel (with twelve apostles like the twelve patriarchs before) and the process of Christianisation begun. However, the Church has also proved to be unable to fulfil the function that it took over from Israel: Christ is crucified again and again in the process of Christianisation.

The wait is for the kingdom of God to come in fullness. Till then the Thora is the paradigm by which to organize to organize life, inspired by the Holy Spirit which is given to sanctify the existence (keywords for Van Ruler in this are 'orthopraxis', 'israelizing' and 'humanizing' existence). In all this Van Ruler includes Israel; he does not consider Israel as rejected or disposed of by God. But Israel has set itself aside during after the rejection of Jesus as the Christ. Nevertheless, Van Ruler is aware that the foundation of the state of Israel indicates the possibility of a new encounter between God and Israel. But he also considers it as a mystery on God's part on which he is not allowed to comment decisively.

In Van Ruler's approach there is a kind of historical continuity: seen from the end of history God reveals himself in his acts of love and grace. But it is not a continuous process: it goes on from one moment of acting to a next moment of acting by God. And God can accommodate his acts to a new situation. This does not mean that there is discontinuity in God, but it might be seen as such from the historic point of view. In the approach of Van Ruler there is, however, historical discontinuity on the point of the relation God-Israel: Van Ruler integrates Israel in God's plan with the world in such a way that the relation God-Israel becomes something of the past (in his Eschatology there is no special place left for Israel as the chosen people).

In evaluating this model several questions arise. In the approach of Van Ruler the promise of the land points out that the whole world is meant to be the realm of God. But the promise of the land has a specific connotation, namely: Israel. Does Van Ruler do justice to the faithfulness of God, when he translates the promise of the land from 'Israel' to 'the world'? Van Ruler makes clear that the crucifixion of Christ has to be seen as a personal choice of Jesus (in his commitment to his vocation); Israel should not be blamed for it, but it set itself aside in this rejection. Van Ruler does however not apply the reconciliation in Christ to Israel as the people of God. The question is: what would the consequences be if he did?

Van Ruler also considers the Church as the successor of Israel in the apostleship in the world; the Church becomes the 'true Israel' and Israel in its ethnical form is degraded. But: did Israel have the mission that Van Ruler suggests? In line with this Van Ruler applies the promise of a new covenant to the Church and all the peoples of the world, not specifically to Israel. But: does this do justice to the fact that the promise of the new covenant was made to Israel as people of God? In all this Van Ruler appears to develop a existential-soteriological model in which historical discontinuity arises in the relationship of God with Israel as a people. Could this discontinuity be avoided by thinking strictly along historic lines, not only about the reconciliation of Israel in the relationship with God but also on the point of the extending of the salvation of God in the world?

In 5.4 a final analysis is given on Berkhof. Berkhof uses the relationship God-Israel for its existential-anthropological meaning. The history of Israel shows the deepest problem of mankind in relation to God: unfaithfulness. The history of the covenant with Israel ('verbondsgeschiedenis') also reveals the faithfulness of God. For Berkhof the relationship God-Israel is primarily of historical significance, as the background of the coming of Christ and the renewal of man's existence through him. The dialectics of the covenant are solved in Christ, but rejected by Israel as a whole. Therefore Israel still lives under the old covenant (of the Sinai) and the Church lives under the fulfilment of the new covenant (Jeremiah 31). According to Berkhof this means that there are two manifestations of the people of God: Israel and the Church. Although God will remain faithful to his promises to Israel, Israel has set itself aside in the plan of God with the world and those who were 'later called' (the converted from the other peoples) enter the kingdom of God before the 'first called' (Israel).

In Berkhof's view the path that God went with Israel comes to its fulfilment in Christ. Christ incorporates and represents the calling that Israel had for the world. He represents Israel and the other peoples before God and he incorporates all human sin and unfaithfulness to God. Jesus did what Israel did not do and that meant a new episode in the history has come in the history of God with man. For Berkhof this does not mean that God's relationship with Israel has come to an end (he frequently uses Romans 11:26 to make this clear), but until the completion of all things Israel does not play a role of significance in God's plans with the world. Yet, the simple fact of the existence of the Jewish people is a constant commemoration of the incompleteness of the Church and is a sign that in the end God will restore his relationship with Israel. Berkhof considers the return of the Jews to Palestine and the state of Israel under the reserve of the coming completion; no rights can be claimed on the basis of promises made by God, although it is clear to Berkhof that the promise of the land indicates that God's kingdom will be an earthly one.

Berkhof's can be explained from his reflection on the imperfection in the human existence and the true humanity in Christ. Hence Berkhof is less historical in his approach than one would presume at first sight. He gives a soteriological interpretation of the covenant of Sinai and relates the faithfulness of God to his election of Israel with the obedience that was demanded from Israel in the old covenant. Because Israel did not obey to God, God had to devise some other scheme for his reconciliation with man. This led to the fulfilment of the new covenant in Christ. However, Israel lost its place in all this. Berkhof interprets the new covenant universally without relating it to Israel in its historical and ethnical existence. This historical discontinuity in the model of Berkhof is combined with theological discontinuity, because Berkhof does not relate his idea of incorporation and representation of Israel in the person of Christ back to Israel as the people of God. In his interpretation of the resurrection of Christ the connexion with Israel as the people of God disappears.

In evaluating this model several questions arise. On the point of the incorporation of Israel in Christ the question can be asked: is it consistent that Berkhof does not apply his ideas on this to Israel? If he did, than this would mean an opening to a more open reflection on Israel in its ethnical and historical appearance. But there

does not seem to be much room for nuance in this: in relation to the rejection of Jesus Berkhof thinks of Israel 'as a whole'. In this he disregards the fact that the larger part of Israel lived in the Diaspora during the lifetime of Jesus. Berkhof uses a narrowed conception of Israel to make Israel as a whole responsible for the rejection of Jesus. Does this do justice to New Testament notions that indicate a broader conception of Israel, in the sense of twelve tribes (e.g. Acts 26:7)?

In his interpretation of the resurrection of Christ Berkhof poses that by the resurrection of Christ new humanity has been revealed and grows in mankind. Israel failed in this. Berkhof states that Israel did not succeed in the task to represent the other peoples before God, but in the resurrection of Christ this representation has been achieved. This interpretation leads to theological discontinuity in the model of Berkhof. But: did Israel have this task of representation of the nations before God? If not, this could solve the theological discontinuity in his model. On the point of the historical discontinuity in his model the question arises whether it is consistent that Berkhof puts strong emphasis on the prophecy of judgement and condemnation of Israel and applies that on Israel in its historical and ethnical appearance, but does not apply prophecies of hope on Israel in its historical and ethnical appearance as well.

In 5.5 the theological concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof are compared to each other on their view concerning the relationship God-Israel.

In 5.5.2 similarities between Miskotte, Van Ruler and Berkhof are discussed. Although their concepts differ in certain aspects, each of them uses the relationship God-Israel to develop a soteriological concept in which Israel in its historical and ethnical appearance belongs to the past and in which God goes on to fulfil his plans with the world in the present. They agree in their approach, that Israel had a special function for the world without being a goal in itself for God: Israel was meant to be a bridge between God and the other peoples in the world. In this functional outlook Israel is subordinate to the plan of God; there is no room for a special privilege for Israel on the basis of the election by God.

In all three concepts historical discontinuity arises due to the interpretation of the rejection of Christ. That rejection is explained from the view that Israel made its election to an absolute and therefore did not recognize Jesus as the Messiah. Because of the rejection of Jesus a new people of God is formed, called the 'new' (Miskotte) or the 'true' (Van Ruler, Berkhof) Israel: the Church. In their interpretation of the rejection of Christ none of them takes into account that Israel as a whole did not live in Palestine during the lifetime of Jesus. They also use a narrowed conception of Israel, namely as the Jewish people. This reduces Israel from twelve to two tribes, where in the Old and New Testament Israel as a whole is indicated as consisting of twelve tribes, dispersed in the Diaspora since the Assyrian and Babylonian Exile. This narrowed conception of Israel works out as a lattice-work for the interpretation of history, as a result of which even the Jewish people in the Diaspora are disregarded.

All three of them consider the promise of the Holy Spirit, related to the promise of the new covenant to Israel (Jeremiah 31) as fulfilled and being fulfilled in the Church. They do nothing with the fact that in the Old Testament context this prom-

ise was especially made to Israel as a whole (as twelve tribes that had been divided into the 'house of Judah' and 'house of Israel' after the kingdom of Salomon). Although they make the position of Israel to a relative in doing so, none of them places the Church above Israel: the same mistakes that Israel has made are made by the Church. They are clear about a theological antithesis between Judaism and Christianity, but they intend to have an open relation to Judaism; the Church can learn from the questions from the Synagogue.

A similarity between them can also be seen in their view on the foundation of the state of Israel (1948) and the return of Jews to Palestine: they are all three reluctant to relate this to Old Testament prophecies for a new future for Israel. This can be explained from their view on God's acting in history; history does not have an intrinsic power to develop itself into the direction of the kingdom of God. For Miskotte, Van Ruler en Berkhof it was not obvious enough whether God had his hand in the emergence of the state of Israel. They consider it as a possibility, not as a fact. As for Israel in the eschatological outlook none of them gives a special place to Israel in its appearance as the elect people of God. Israel is not excluded by them, but they do not relate the prosperity of the new world and the coming of a 'new Jerusalem' (Revelations 21) to Israel. The difference between Israel and other peoples disappears in the eschatological outlook of Miskotte, Van Ruler and Berkhof.

In 5.5.3 the differences between the concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof are discussed. Especially the difference in the starting point for the reflection on the relationship God-Israel between Miskotte and Van Ruler on one side and Berkhof on the other should be noted. Miskotte and Van Ruler reflect from the election as a starting point, whereas Berkhof uses the notion of the covenant. In Berkhof's concept this leads to a theological discontinuity, due to his idea of incorporation of Israel in Christ (who took over the disloyalty of Israel to the covenant of God) without relating the meaning of this incorporation in Christ back to Israel. In the concepts of Miskotte and Van Ruler no theological discontinuity arises, because they regard God's continuous acting as based on his election of Israel.

In valuating the Old Testament there is a significant difference between Miskotte and Van Ruler on one hand and Berkhof on the other. For Miskotte and Van Ruler the Old Testament is a positive expression of how God reveals himself to man and of his earthly directed plan of salvation. For Berkhof the Old Testament is the negative reflection on the guilt and disloyalty of man against God, demonstrated in the history of Israel. On the point of the rejection of Jesus it is interesting to note the emphasis that Van Ruler puts on the element of choice by Jesus in it. This in contrast with Miskotte and Berkhof who ascribe the death of Jesus to Israel (the Jewish people), although they condemn any hatred against the Jews for it. In Miskotte's concept room remains for an encounter by God with Israel. In the concept of Berkhof Israel has to convert to God.

Miskotte, Van Ruler and Berkhof also differ in how they see the dialogue with Israel (which they all three pleaded for). For Miskotte this dialogue would help the Church in its critical self-reflection. For Van Ruler the dialogue would have the character of a Socratic discourse in which Israel discovers that Jesus is the Messiah. For Berkhof the dialogue would bring the Church to a better understanding of the Jewish Religion as the religion of its elder brother. For Miskotte the central theme would be the delayed coming of the completion of the world; for Van Ruler the

central theme would be the earthly (not spiritual) implications of the salvation in Christ; for Berkhof the central theme in the dialogue would be the questions on the fulfilment of the promise of the new covenant.

A last difference to mention is their view on the place of the coming of Christ in history. Miskotte describes the coming of Christ from a historic point of view: it follows from the fact that God will not leave what his hand has begun. Van Ruler has an eschatological approach: the coming of Christ marks a new movement of history in the direction of the coming kingdom of God; the coming of Christ has to be explained from this future goal of history. Berkhof describes the coming of Christ from an existential-soteriological point of view: the dialectics in the relationship between God and man had to be solved and therefore Christ came. None of them however makes explicit how the coming of Christ is related to promises for Israel as the elect people of God. In an eschatological outlook the distinction between Israel and the other peoples disappears.

In 5.5.4 it is described to which questions the comparison of the three concepts leads. The first question is related to how Miskotte, Van Ruler and Berkhof interpret the history of the relationship God-Israel. To them this relationship is a model from which conclusions can be drawn about the relationship God-mankind. By means of analogy they relate the history of Israel to that of the contemporary way in which God acts with mankind. But in this model of analogy Israel becomes a fixed point of analogy in the past. A gap arises between the past and the present, let alone the future. In all this Miskotte, Van Ruler and Berkhof consider Israel as the representative of the other peoples before God. In doing so, they disregard the fact that in the Old and New Testament a clear distinction is made between Israel and the other peoples. Each has its own responsibility for the relationship with God. Only by acknowledging the Lord of Israel could other peoples come under the blessing abundance of this God. But this distinction is disregarded in the models of Miskotte, Van Ruler and Berkhof. This is caused by their unhistorical way of interpreting the history of Israel (as an analogy). Had they taken into account the further developments in the relation of God with Israel, they would certainly had taken into account the fact of the dispersion of Israel in the Diaspora and the prophetic promises which enhance a return of Israel to the land that was promised as an inheritance to Abraham and his seed. This is a question that asks for further reflection: what to do with the historical fact of the Diaspora of Israel in connection with the interpretation of the relationship God-mankind?

Taking the Diaspora into account has consequences for Christology, especially on the point of ascribing the rejection of Jesus as the Christ to Israel as a whole: how could Israel as a whole reject Jesus, when they actually could not have heard about him everywhere in the Diaspora? And what to do with the awareness of the absence of the ten lost tribes of the house of Israel (as can be derived from the Old and New Testament and from Jewish Eschatology)? In their narrowed conception of Israel Miskotte, Van Ruler and Berkhof disregard the Old Testament prophecies about a future return of all the tribes of Israel to the land of inheritance. In not taking this into account an historical discontinuity arises in the concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof. This has consequences for the place given to Israel in the relationship of God with the world: the special place Israel had as the elect people of God disappears. So a question to reflect on is: can historical continuity in the rela-

tionship God-Israel be maintained when the notion of the Diaspora of Israel (in its ethnical appearance of twelve tribes) is integrated into the ground plan of Christology? The same question can be posed in relation to the Pneumatology of Miskotte, Van Ruler and Berkhof, in which they relate the fulfilment of the promise of the Holy Spirit to the fulfilment of the promise of the new covenant (a promise made to Israel as a whole, Jeremiah 31).

Not in their conceptions of apostleship, nor in their ecclesiology, nor in their eschatological outlook do Miskotte, Van Ruler and Berkhof acknowledge a special place for Israel as an elect people in distinction to the other peoples of the world. This can partly be explained from their view on the rejection of Jesus by Israel (Israel set itself aside) and it can be explained from their ecclesiology (within Christ there is no difference between 'Jew or Greek'). In their view the consequence of the existential crisis in the relation of God with Israel is that Israel loses its special position as the elect people. But does this do justice to the sovereignty of God? In his sovereignty God elected Israel from all other peoples. So the question is: are there any biblical references that make clear that this sovereign election of Israel by God can be disrupted by the disloyalty and unfaithfulness of Israel? Or posed even more directly: can God dispose of Israel or does he have to go on with Israel – because he would otherwise be disloyal to his sovereign election of Israel and in that way to himself?

In chapter 6 an opening is given for further reflection on the relationship God-Israel from the outlook of both historical and theological continuity.

In 6.1 it is noticed that Miskotte, Van Ruler and Berkhof assign great value to the properties of God's nature which they deduce from their reflection on the relationship God-Israel and which they relate to the relationship[of God with mankind. For Miskotte the concept of Soteriology undergoes a correction because of his view on the credits ('het tegoed') of the Old Testament in the sense of the mercifulness of God. From his reflection on the rejection of Christ by Israel Van Ruler is deeply impressed by the fact that God encounters the human guilt in his grace. Berkhof interprets the relationship God-Israel in the direction of the predominate faithfulness of God, who – despite the unfaithfulness of man – is always headed on the salvation of man on which God accommodates his acting.

These aspects of the knowledge of God might also be used to develop an approach in which continuity in the relationship God-Israel is sustained. By doing so the inconsistency in the concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof is solved. In their approach they try to avoid the impression that there has been a change in God himself. According to them the only change lies in the relationship of God with Israel. But in this they assume that God could give up his original goal with his election of Israel without coming into conflict with his own loyalty. But here a tension arises in the concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof, because their view has no support from texts in the Old Testament that state an everlasting loyalty of God to Israel. That implies that departing from his original goal in the manner described by Miskotte, Van Ruler and Berkhof would mean a change in God's loyalty to himself. To avoid the inconsistency as it arises in the concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof one should not take the starting-point in Christology. In fact their starting-

point is a dogmatical one and as such a-historic: the existential need for the coming of Christ prevails above the historical context and relation of the coming of Christ to Israel as the elect people. Due to their Christological starting-point Miskotte, Van Ruler and Berkhof use a model of analogy to interpret the history of the relationship God-Israel. Taking the knowledge of God as a starting-point makes room for a more organic view on the relationship God-Israel and on the development of this relationship in the course of time. Reasoning from the principles of the mercifulness, grace and loyalty of God it is possible to conclude to both historical and theological continuity: God never gives up what he has begun.

In this approach mercifulness is the key word to interpret the relationship God-Israel and God-mankind. In his mercy for the world God elected Israel and through Israel he brings his mercy into the world. Should God give up his mercy towards Israel, then this would block the way for other peoples: the election of Israel is directive for God's relationship to the world and for the expansion of his blessing throughout the world, not only in an existential manner, but also in time and space (in a historical and geographical sense). On this point a connection can be made to the concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof: each of them thinks in terms of a concrete, earthly realisation of the kingdom of God. The notion of geographics is fully taken into account by them and they leave room for new developments in history by the acting of God.

Hence there arises room for a new reflection on the significance of the historical situation before, during and after the coming of Jesus. Especially the Diaspora of Israel will become a fact to take into account. Before the coming of Jesus the twelve tribes of Israel were dispersed over the other nations ever since the Assyrian and the Babylonian Exile. Although Old Testament prophecy foretold the reunion of the twelve tribes in their country of origin, this prophecy never came to a fulfilment. This was the situation when Jesus came; the peace for Jerusalem still had to come. Jesus also made mention of his awareness of the Old Testament prophecy concerning the reunion and return of the twelve tribes from the Diaspora. He sent his disciples into the Diaspora to preach the gospel to 'the lost sheep of the house of Israel' (Matthew 10:6) and on the question of his disciples whether he would restore the kingdom of Israel in their days Jesus answers that they will be his witnesses all over the world (Acts 1:6-8). This can be seen as an indication that he reckoned with the Diaspora and the necessity to preach the gospel among all peoples with the purpose of reaching Israel in the Diaspora.

By interpreting the coming of Christ as belonging to God's relationship with Israel no theological or historical discontinuity will arise. The coming of Christ anticipated on the fulfilment of the prophecies and promises to Israel in the Diaspora. To reach Israel in the Diaspora all peoples would hear the good news of Jesus; in that way they would share in the mercy of God towards Israel. Or in the terms of a parable of Jesus (Matthew 13:44): God bought the whole field (the world) in order to obtain the treasure (Israel). Nowhere in the New Testament does it say that this treasure (Israel) was not obtained by God or that God withdrew from buying the field in which the treasure was hidden. But it has to be taken into account that it will take time to reach Israel as a whole; this gives an eschatological perspective to the task that Jesus puts on the shoulders of his disciples: their apostleship is part of the way in which God will fulfil his promises towards Israel.

In 6.2 some lines are drawn to the relationship between the Church and Israel. Reasoning according to historical and theological continuity in the relationship God-Israel, one cannot any longer sustain the idea that God created a new people (a 'true' or 'spiritual' Israel) out of a part of Israel and the other nations who were converted to Jesus. Israel remains Israel. In his metaphor of the olive tree, symbolising the blessing of God to mankind (Romans 11), Paul clearly makes a difference between natural and wild branches on the olive tree: Israel and the heathens. The blessing that was meant to be for Israel (the nourishment that comes from the stem of the olive tree) also reaches the heathens, due to a partial defiance of Israel which can be made undone by God: all of Israel will be saved 'when the complete numbers of gentiles come in' (Romans 11:26).

So the Church should note the special relationship of God with Israel as his elected people. This special relationship does not end. The Church should therefore acknowledge Israel in its ethnical appearance as the one and only elected people of God. In its apostleship the Church is used by God to reach Israel, scattered among the nations, but still God's own people to whom he promised the realisation of his blessing. The apostleship of the Church is part of the ongoing movement that originates from God's everlasting relationship with Israel. In this movement all other peoples are blessed, as was promised to Abraham: together with you all people will be blessed (Genesis 12:3). The Church is subordinated to the plan of salvation that God wants to fulfil towards Israel, including the world as a whole. In Christ (Ephesians 2:14) there is no difference between Jew or Greek: in Christ the peace for Israel also comes to all other peoples. Israel in its ethnical and historical appearance as the people of God should be included in the message and teaching about God by the Church; only then can the Church justly speak about the loyalty, mercifulness and grace of God.

Reasoning from the idea of historical and theological continuity in the relationship God-Israel and its eschatological outlook, it is not possible to consider the foundation of the state of Israel in the Middle East as the fulfilment of the Old Testament prophecies that foresee the reunion of the twelve tribes of Israel in the land of inheritance. The land was promised as an inheritance, so it cannot be claimed as possession. Therefore it is not right to indicate Palestine as the 'promised' land. It should be indicated as 'the land of promise'. The present state of Israel should not be compared with the Old Testament form and foundation of Israel; it is not based on a religious principle. But at the same time this is the reason why it can not be considered as the fulfilment of the Old Testament prophecies: there still remains an eschatological outlook for this.

The point of view of historical and theological continuity also implies an expectation of a geographical (earthly) situation in which Jerusalem will be the city of peace. In Revelations 21 a new Jerusalem descends from heaven to earth and all the peoples of the earth will come to God to learn about his peace, coming into the city passing through its gates – on which the names of the twelve tribes of Israel are written, symbolic for the blessing of God that comes to the other peoples through Israel. Because of this eschatological outlook the Church should support attempts and projects in Israel and the Palestine Territories in which reconciliation between Jews and Arabs and Palestinians is aspired. In its relationship to Judaism the

Church should go on with the dialogue in order to deepen the knowledge about God. In doing so the Church should devote to the relationship with the Messiah-confessing Jews, especially on the point of their eschatology.

In 6.3 the conclusive question is posed: "New covenant: when?". In the description of the concepts of Miskotte, Van Ruler and Berkhof it has been observed, that they interpret the covenant of God's relationship with Israel as a universal covenant, especially the gift of the Holy Spirit in it. This requires further reflection. The gift of the Holy Spirit is related to the promise of a new covenant to Israel, which is meant to replace the old covenant (the covenant of Sinai; Jeremiah 31). But Miskotte, Van Ruler and Berkhof hardly give any notice to the fact that the promises that they consider as fulfilled in and after the coming of Christ in a universal range are originally related to Israel as the elect people of God. This is an inconsistency in their approach, caused by their interpretation that the new covenant has come to its fulfilment in the coming of Christ. But from an approach in which historical and theological continuity is supposed the question arises whether that interpretation is justifiable.

First of all the Old Testament context of the promise of the new covenant should be taken into account: it is a promise to the twelve tribes of the houses of Israel and Judah (the two parts in which Israel was separated after the kingdom of Salomon). This new covenant would include the return to the land of inheritance and the reunion of the twelve tribes under a Davidic king who would reign over them in peace (Ezekiel 34). But: when did this situation occur in the history of Israel? No such moment can be denoted. But neither was there a moment in which the promises belonging to the new covenant were revoked by God. So the conclusion seems to be inevitable, that the promise of the new covenant has not yet come to its fulfilment and still awaits its fulfilment for Israel in the future.

Meanwhile the gift of the Holy Spirit indicates the beginning of the renewal of God's relationship with Israel which will come to its fulfilment on the Day of the Lord at the completion of the world. In the New Testament there are several texts that point in this direction. Peter explains the gift of the Holy Spirit as an anticipation on the coming day of the Lord (Acts 2:17-21). Paul notes that the Holy Spirit is given as a guarantee of the coming fulfilment of God's promise to his people (Ephesians 1:13-14). In Hebrews 8 (verse 13) it is posed that the old covenant has not yet disappeared, but is not far from it; so the new covenant for Israel (Hebrews 8:7-12) has not yet come. It is in this eschatological perspective that the words of Jesus in Luke 22 should be understood when he puts the Passover under the expectation of the coming fulfilment of the new covenant: it will be fulfilled when the kingdom of God comes and the disciples 'will rule over the twelve tribes of Israel' (Luke 22:30).

Under this eschatological outlook the reflection of the Church on the relationship of God with Israel will lead to new perspectives in dogmatics, not only regarding Israel, but also regarding the position of the Church in God's relation to the world. It will bring several aspects of dogmatics (like Christology, Soteriology, Ecclesiology and Pneumatology) into new light. It deepens the knowledge about God, who is even more merciful than already was seen by the Church. But this approach from historical and theological continuity in the relationship of God with Israel also leads

to new questions. May the reflection on those questions be a blessing to Israel and to those who dare to keep asking and reflecting on such new questions, without pretending to be able to solve them. The dynamics in God is simply too great for that.

TEKSTREGISTER

Genesis 3	286	Psalm 16	61, 58
Genesis 5	88	Psalm 36	89
Genesis 11	88	Psalm 40	154
Genesis 12	200, 229, 247, 292, 319, 340	Psalm 40:7-9	154
Genesis 12:1-3	78, 383	Psalm 60:10	149
Genesis 12:3	95, 173, 187, 353, 374, 399	Psalm 82:6	309
Genesis 12:4	384	Psalm 87	229, 376
Genesis 12:1-9	200, 384	Psalm 100	88
Genesis 12:17a	202, 383	Psalm 105	200
Genesis 13:3	332	Psalm 105:7-11	200, 384
Genesis 17:1	151	Psalm 105:11	201
Genesis 22	96	Psalm 122	103, 111 376
Exodus 3	32, 36, 46, 64, 65	Jesaja 11:10-12	371
Exodus 19	229	Jesaja 19	54, 55, 229
Exodus 19:6	66	Jesaja 25	103, 104, 334
Exodus 24	310	Jesaja 25:6	103
Exodus 33	96	Jesaja 27:9	374
Exodus 34:6	101	Jesaja 40:31	85
Leviticus 19:18	146	Jesaja 42:1	211
Leviticus 26	280, 321	Jesaja 49:1-7	229
Numeri 23:21	51	Jesaja 49:9b-13	193
Deuteronomium 4:21-27	280	Jesaja 49:9b-13	383
Deuteronomium 10:15	278	Jesaja 52:1.	384
Deuteronomium 28	321	Jesaja 53	42, 232
Jozua 24:19	280	Jesaja 53:4	90
1 Samuël 8	133	Jesaja 53:12	311
1 Kronieken 9:1	252	Jesaja 54:8	102
Ezra 6:17	252	Jesaja 57:14	193, 383
Ezra 8:35	252	Jesaja 57:14-21	316
		Jesaja 57-59	227, 281
		Jesaja 59:20	293
		Jesaja 65:17	89
		Jesaja 65:17-19	88
		Jesaja 66	227
		Jeremia 30:20	102

Jeremia 31	131, 135, 154, 155, 163, 294, 301, 307, 308, 310, 311, 312, 314, 320, 323, 324, 338, 343, 347, 350, 351, 354, 360, 367, 377, 393, 397, 399	Joël 2:28-32	231, 285
		Amos 3:2	278
		Amos 7:3,6	302
		Micha 3:11	51
		Micha 4:1	238
Jeremia 31:31	89, 165, 306	Nahum 2:2	67
Jeremia 31:31-33	33, 35, 37, 88, 94, 231, 333, 390	Zacharia 9-14	312
		Zacharia 12:10	59, 231
		Zacharia 12-14	228, 281
Jeremia 31-33	314, 325		
Jeremia 31:31-34	145, 163, 218, 249, 315, 328, 374, 377	Mattheüs 3:15	147
		Mattheüs 5:17	145
		Mattheüs 10:5-6	190
		Mattheüs 10:6	372, 398
Jeremia 31:34	307, 374	Mattheüs 13:44	373, 398
Jeremia 33:7-9	371	Mattheüs 16:16	309
		Mattheüs 21:24	265
Ezechiël 16	226, 338	Mattheüs 23:34	239
Ezechiël 20	226	Mattheüs 23:29-39	274, 297
Ezechiël 23	226	Mattheüs 24	239
Ezechiël 34	325, 373, 375, 400	Mattheüs 28	248
		Mattheüs 28:18-20	374
Ezechiël 36-37	254, 314, 324, 367	Mattheüs 28:20	64
Ezechiël 36-39	295		
Ezechiël 37	231, 251, 274	Marcus 3:14	198, 199, 383
		Marcus 3:14a	198
Ezechiël 37:10	254	Marcus 12:1-8	274, 297
Ezechiël 38- 39	254		
Ezechiël 38:1	295	Lucas 1	78
Ezechiël 39:1	295	Lucas 1:54	292
Ezechiël 39:29	102	Lucas 1:54-55	323
Ezechiël 40-48	227, 281	Lucas 1: 68	307
		Lucas 1:73	307, 323
Daniël 7	51, 228, 248	Lucas 2:10b	197, 384
		Lucas 2:11b	194, 384
Daniël 7-12	312	Lucas 2:54-55	325
		Lucas 11:47-51	274, 297
Hosea 2	209	Lucas 13: 33b-35	221
Hosea 2:13	322	Lucas 21	239
Hosea 2:18	322	Lucas 21:21-24	274, 297
Hosea 6:1-3	231, 274	Lucas 22	210, 378

Lucas 22:30	205, 325, 400	Romeinen 8:3,4	118
Lucas 24:26	124	Romeinen 8:10	146
Johannes 1	89, 90	Romeinen 8:28	239
Johannes 2:22	154	Romeinen 9:1-5	234, 270
Johannes 4:22	164, 166	Romeinen 9:6	250, 262
Johannes 4:22b	193, 194, 384	Romeinen 9:27	250
Johannes 7:39	315	Romeinen 9:29	250
Johannes 10	373	Romeinen 9-10	262
Johannes 10:33-38	309	Romeinen 9-11	17, 135, 195, 238, 239, 246, 248, 250, 263, 268, 293, 295, 318
Johannes 17:17	66		
Johannes 18:40	196, 383		
Handelingen 1	286, 291, 378	Romeinen 10	195
Handelingen 1:6	133, 291, 357	Romeinen 10:3	195
Handelingen 1:6-8	372, 398	Romeinen 10:4	150
Handelingen 1:7	100	Romeinen 10:12	375
Handelingen 1:8	374	Romeinen 10:13	195, 196, 197, 383
Handelingen 2	329	Romeinen 11	220, 306, 338
Handelingen 2:17	141	Romeinen 11	374
Handelingen 2:17-21	378, 400	Romeinen 11:1	235
Handelingen 3:25	307	Romeinen 11:1-15	200, 384
Handelingen 4:20	64	Romeinen 11:5-10	250
Handelingen 7:2-53	274	Romeinen 11:11	287
Handelingen 7:2-53	297	Romeinen 11:11	235, 242, 264
Handelingen 15	187	Romeinen 11:12	251
Handelingen 20	208	Romeinen 11:13	242
Handelingen 26:6	293	Romeinen 11: 14	235, 264
Handelingen 26:6-7	190, 205, 287	Romeinen 11:15	251
Handelingen 26:7	215, 252, 253, 325, 357, 393	Romeinen 11:17	374
Handelingen 28:20	357	Romeinen 11:17-19	288
Romeinen 2:13	150	Romeinen 11:20-24	263
Romeinen 2:28-29	262	Romeinen 11:21	234
Romeinen 3:21, 28	150	Romeinen 11:25	374
Romeinen 5:20	35, 150	Romeinen 11:25-26	295, 371
Romeinen 7:7-14	151	Romeinen 11:25-29	260
Romeinen 7:11	149	Romeinen 11: 26	139, 167, 293, 350, 352, 355, 358, 374, 393, 399
Romeinen 8	41		
Romeinen 8:2	151	Romeinen 11:27	374

Romeinen 11:28	234, 270, 296	1 Thessalonicenzen 4:8	307
Romeinen 11:28-29	261, 263	Hebreeën 3-4	319
Romeinen 11:29	248, 257, 282, 293, 355	Hebreeën 4:9	319
Romeinen 11:33-36	263	Hebreeën 7:11	154
Romeinen 13	146	Hebreeën 7:11-10:18	311
Romeinen 13:8-10	146	Hebreeën 7: 15-19	154
Romeinen 13:9	146	Hebreeën 7:18	154
Romeinen 15:8-10	371	Hebreeën 8	154, 163, 328, 338, 343, 347, 378
1 Corinthiërs 10:18	262	Hebreeën 8:7-12	400
1 Corinthiërs 15:30	384	Hebreeën 8:8	36, 155, 165
2 Corinthiërs 1:20	302	Hebreeën 8:13	155, 378, 400
2 Corinthiërs 1:22	378	Hebreeën 9	155
2 Corinthiërs 3	262	Hebreeën 10	154
2 Corinthiërs 3:15	150	Hebreeën 10:1	155
2 Corinthiërs 3:18	99	Hebreeën 10:15-18	156
2 Corinthiërs 5:5	378	Hebreeën 10:31	154
2 Corinthiërs 5:17	89	Hebreeën 11:1	155, 163
Galaten 3	220	Hebreeën 11:40	155, 163
Galaten 3:17,19	150	Hebreeën 12:1	155, 156, 163
Galaten 3:23	151	Hebreeën 12:29	154
Galaten 3:24,25	151	Jacobus 1:1	205, 252, 253, 291, 357
Galaten 3:28	220, 375	1 Petrus 4:17	234
Galaten 3:29	287, 388, 375	1 Johannes 2:20	125
Galaten 5:14	146	1 Johannes 2:27	125
Galaten 5:22-23	150	Openbaring 5	318
Galaten 6:2	146	Openbaring 5:5	71
Efeziërs 1:13-14	378, 400	Openbaring 7:4	71
Efeziërs 1:14	325	Openbaring 12	304, 322
Efeziërs 1:22	146	Openbaring 12:14	322
Efeziërs 2	262	Openbaring 19:7	322
Efeziërs 2:14	375, 399	Openbaring 20	71, 254, 295
Efeziërs 2:20	108	Openbaring 20:1-6	71, 253
Efeziërs 4:10	117, 140, 145	Openbaring 20:2-3	254
Filippenzen 2:5-11	284	Openbaring 20:4	254
Colossenzen 1:19	64		
Colossenzen 1:20	80		
Colossenzen 3:11	375		

Openbaring 20:5-6	254	Openbaring 21:2	295
Openbaring 20:7-9	254, 295	Openbaring 21:9	322
Openbaring 20:9	295	Openbaring 21:12	295, 325
Openbaring 20:9, 10	295	Openbaring 21:12-14	205
Openbaring 21	71, 376, 399		

Curriculum Vitae

Andries Hielke Drost werd geboren op 10 juli 1960 te Zwolle. In 1988 deed hij zijn doctoraal-examen aan de Rijksuniversiteit te Leiden. In het kader van zijn hoofdvak kerkgeschiedenis bestudeerde hij de zestiende eeuwse polemieken tegen het jodendom ('Johannes Hoornbeeck en de polemieken tegen het jodendom'). In het kader van het bijvak Nieuwe Testament schreef hij 'Oudtestamentische citaten en reminiscenties in de 1^e Petrusbrief', vanuit zijn belangstelling voor de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament. In het kader van het bijvak Bijbelse Theologie behandelde hij in zijn eindschrijving ('Godsleer als hermeneutische sleutel') een aantal hermeneutische benaderingen rond de vraag naar de eenheid van Oude en Nieuwe Testament. Hij is sinds 1990 werkzaam als gemeentepredikant in de Protestantse Kerk in Nederland; daarnaast was hij enkele jaren lid en voorzitter van het Regionaal College voor de Visitatie in de provincie Utrecht. Sinds februari 2007 is hij lid van de Raad voor Kerk en Israël, een adviesorgaan van de Dienstenorganisatie van de Generale Synode van de Protestantse Kerk in Nederland.